Die Frömmigkeit Philos

Von

Hans Windisch

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig

Kohler

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/diefrommigkeitph0000hans

Die

Frömmigkeit Philos

und

ihre Bedeutung für das Christentum

Eine religionsgeschichtliche Studie

von

Lic. theol. Dr. phil. **Hans Windisch**
Privatdozent an der Universität Leipzig

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1909

220315
DREW UNIVERSITY LIBRARY
MADISON, NEW JERSEY

181.3
P565Y
W765

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.

Vorwort.

Vorliegender Studie liegt die Probevorlesung zugrunde, die ich am 22. Februar 1908 in der Universität Leipzig behufs meiner Habilitation in der theologischen Fakultät gehalten habe. Mein Interesse für das Thema ward durch das Studium von Professor D. Boussets Buch „Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter" 1903 ([2] 1906) zum erstenmale geweckt; hier fesselte mich vor allem der schöne Abschnitt über Philo ([2]S. 503—524), der erste eingehende und wohlgelungene Versuch, den Alexandriner nach seiner Bedeutung für die Frömmigkeit zu würdigen. Diesem Boussetschen Buche verdanke ich einige wichtige Gesichtspunkte. Doch haben nun eigene Quellenstudien mir Anregung und Anrecht gegeben, eine neue, ausführlichere Darstellung der Frömmigkeit Philos zu versuchen und der Öffentlichkeit vorzulegen.

Mehrere Monate nach meiner Probevorlesung und lange nachdem meine Arbeit ihre vorliegende Gestalt in der Hauptsache erhalten, kam mir Bréhiers umfassendes Buch zu Gesichte: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie (336 p. Paris 1908). Dieses Buch zeigt volles Verständnis für die Seite der Frömmigkeit und enthält doch mehr als eine Darstellung der Frömmigkeit. Ein Vorzug ist auch dieser, daß es eine Ableitung der philonischen Ideen unter Berücksichtigung der neuesten religionsgeschichtlichen Forschungen vorführt. Dennoch brauchte ich mich von der Vollendung und Veröffentlichung meiner Arbeit nicht zurückhalten zu lassen. Die von mir gesammelten Beobachtungen fand ich nur zum Teil und in anderer Verteilung in diesem Buche verstreut wieder. In

ihrer Anlage und Auffassung geht meine Schrift in dem Buch des französischen Gelehrten keineswegs auf. Es kommt bei mir hinzu die von mir angeschlossene Vergleichung mit dem Urchristentum, die sich mir als notwendige Aufgabe aufdrängte.

Ein Aufsatz von Mead, Philo von Alexandrien und die hellenistische Theologie (Vierteljahrsschr. f. Bibelkunde III S. 183—226) bietet nur eine Sammlung von übersetzten Philozitaten.

Mein Hauptinteresse war dieses, das Frömmigkeitsleben Philos möglichst mit dessen eignen Worten zu beschreiben, und mein Hauptwunsch ist der, mit dazu beizutragen, daß die Kenntnis dieses eigentümlichen Mannes in breitere theologische Kreise getragen werde. Die religionsgeschichtliche Methode in ihrer Anwendung auf die Theologie bildet heute einen Hauptgegenstand des Streites innerhalb von Theologie und Kirche. Mir scheint, als ob dieser Kampf leicht in einen Streit um Prinzipien ohne genaue Kenntnis der Tatsachen auslaufe. Solche Tatsachen, die man kennen muß, um Prinzipien formulieren zu können, möchte ich in der vorliegenden Arbeit darbieten. Ein religiös interessierter Jude, der weder zum altgläubigen Judentum noch zur christlichen Gemeinde gehört, der aber zur Zeit des Ursprungs unserer Religion gelebt und gewirkt hat, soll uns sagen, was für ihn Religion ist und was er seinen Hörern und Lesern an religiösen Gedanken und Erfahrungen geboten hat. Wie kaum ein zweiter fordert er zum Vergleich mit den Kräften und Personen des Urchristentums auf. Die religionsgeschichtliche Vergleichung, die nicht auf Vorurteilen und nicht auf Postulaten, sondern nur auf Tatsachen baut, ist das letzte Ziel, das ich verfolge.

Leipzig, im Dezember 1908.

Hans Windisch.

Einleitung.

Schon seit längerer Zeit sucht die religionsgeschichtliche Forschung und Vergleichung auf die gesamte theologische Wissenschaft und Praxis Einfluß zu gewinnen. Der Alttestamentler sieht sich vor die Frage gestellt, ob nicht gewisse niedere Formen der Religion, die anderwärts deutlich hervortreten, wie der Ahnenkult, die Tierverehrung, der Geisterkult, auch in der religiösen Entwicklung Israels von Bedeutung gewesen und im Alten Testament bezeugt sind; er wird aufgefordert, aus einem Vergleich der Mosesgeschichte mit der Geschichte Muhammeds Nutzen zu ziehen; er muß zu den neuerdings immer bestimmter und immer detaillierter erhobenen Behauptungen Stellung nehmen, wonach Glaube und Kultur, Gedankenwelt und Schriftentum, Großes und Kleines, Auffallendes und Harmloses in Israel durch babylonisch-altorientalische Weltanschauung, Literatur und Gelehrtenweisheit entscheidend beeinflußt worden sein soll. Dem Neutestamentler[1] ist das Problem aufgegangen, ob denn die geschichtlichen Überlieferungen und die theologischen Begriffe und Vorstellungen des Urchristentums reinweg auf dem Boden Palästinas und in dem Kreise Jesu und seiner Apostel entstanden oder ob anderweitige, nichtisraelitische Einflüsse nachzuweisen seien, die gleichfalls in Babylon vielleicht ihren ersten Quellort haben, aber durch Persien, Syrien, Ägypten oder Hellas nach

[1]) Vgl. jetzt C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht. 1908.

Palästina geleitet wurden. Dem Kirchenhistoriker wird die Berücksichtigung nichtchristlicher Religionsformen durch die Geschichte unmittelbar aufgezwungen; er hat ja zu beschreiben, wie das Christentum aus dem Religionsgemisch der römischen Kaiserzeit siegreich hervorgegangen ist, siegreich d. i. abweisend oder vielleicht auch aufnehmend. Die Kirchengeschichtschreibung ist schon längst religionsgeschichtlich orientiert gewesen; seit Jahrzehnten wird die These verfochten, daß die Reformation des Christentums, die Luther durchführte, eine Ausscheidung nichtchristlicher Frömmigkeit bedeute; und die neuere Kirchengeschichte zeigt, wie der Kampf des Christentums mit anderen religiösen Anschauungen von neuem ausgebrochen ist. Ihn hat der Dogmatiker an seinem Teil mitzuführen. Will er dieser Aufgabe genügen, so muß er die religionsgeschichtliche Forschung der Gegenwart beherrschen und zu beurteilen imstande sein; er muß eine wissenschaftlich begründete Antwort auf die Frage geben können, ob wirklich im Christentum die höchsten religiösen Ideen und Kräfte der Menschheit gegeben sind, wie sie in unsrer Zeit auszugestalten sind, ob nicht auch außerhalb der biblischen Religion wertvolle religiöse Ideen und Erfahrungen gesammelt worden sind, an denen der Christ sich freuen, vielleicht auch sich erbauen kann, ohne die biblische Begründung seiner religiösen Überzeugungen und Erfahrungen preiszugeben. All die wichtigen und wertvollen Fragestellungen und ihre annehmbaren Resultate sollen aber nicht auf den Kreis der Forschenden und Kämpfenden beschränkt bleiben. Wie diejenigen, die mit ihnen ihre Abkehr von der christlichen Religion rechtfertigen, sie einem großen Publikum vortragen, so haben auch die Lehrer, Prediger und Missionare des Christentums von heute durch die Aufnahme religionsgeschichtlicher Gesichtspunkte ihre religiöse Unterweisung zu erweitern. Aus der allgemeinen Geschichte ist der Beweis zu führen, wie die Religion in mannigfachen Formen sich als eine Macht im Leben der Völker und in der geistig-sittlichen Entwicklung des

Einzelnen durchgesetzt hat. — Wissenschaftliche und praktische Anforderungen sind soeben zusammengestellt worden. Selbstverständlich hat der Gelehrte sie streng zu scheiden. Seinen persönlichen Interessen und Wünschen darf er keinen Einfluß auf den Gang und Ausgang seiner Forschung gewähren; er darf die Resultate nicht schon vor dem Quellenstudium und vor der Beweisführung „fertig in der Tasche haben"; eine solche Pseudowissenschaft würde auch im praktischen Berufe auf Sand gebaut haben. Die Beurteilung des Gegenstandes muß sich erst im Verlauf der Forschung befestigen; nur eine gewisse Teilnahme für den Gegenstand ist erlaubt und vielleicht erwünscht, die von absoluter Wertschätzung jedoch weit entfernt ist.

Die Bedeutung Philos für die Religionsgeschichte ist nicht leicht zu überschätzen. Als das Christentum in die griechische Kulturwelt eindrang, hat es sich bald mit hellenischem Geisteswesen innig verbunden. Diese Verschmelzung — strittig ist nur ihr Maß und ihr zeitliches Datum — ging darum so leicht von statten, weil eine Verbindung von griechischem Geist und jüdischem Religionswesen schon zuvor geschlossen worden war: im jüdischen Hellenismus. Dessen Hauptvertreter aber ist für uns Philo von Alexandrien, ein Zeitgenosse Jesu und der Apostel. In seinen uns erhaltenen Schriften, Abhandlungen und Kommentaren, stellt sich vor unseren Augen ein Zusammenströmen der religiösen Traditionen Palästinas und Neugriechenlands dar. Philo, ein treuer Anhänger der Synagoge, ihrer Dogmen und Riten, hat sich in seinen religiösen Anschauungen und Erlebnissen auf das stärkste von nichtjüdischen Spekulationen beeinflussen lassen. Das Verwandte und das Eigentümliche biblischer und hellenistischer Frömmigkeit ist daher an ihm klar zu sehen. Der Bibelforscher erkennt, daß auch die Hellenen, freilich unter orientalischer Einmischung, eine ihrer Gesamtstimmung entsprechende Religiosität hervorgebracht haben, die den Juden, der doch von den Vätern her ein Buch der Offenbarung besaß, in seinen Bann zu

ziehen vermochte. Schon an sich betrachtet ist die Gestaltung dieses Synkretismus also für uns von großem Interesse. Es kommt hinzu seine Beziehung zur christlichen Religion. Offenbar hat er auf die spätere Ausbildung der christlichen Theologie vorbildlich gewirkt. Aber es drängt sich uns auch die Frage auf, wie sich die in Philos Schriften bezeugten Ideen und Erfahrungen zu dem ursprünglichen religiösen Leben verhalten, das der urchristlichen Gemeinde vor aller hellenistischen Beeinflussung in dem Leben Jesu geschenkt ward.

I. Darstellung der Frömmigkeit Philos.

Die Begründung der Frömmigkeit in dem hellenischen Dualismus.

Um den Hauptstrom philonischer Frömmigkeit zu ergründen, gehen wir von zwei Grundtrieben menschlichen Wesens aus, die in der hellenischen Geisteswelt zu eigentümlicher Ausgestaltung gelangt sind und die hellenistische Frömmigkeit entscheidend bestimmt haben: dem Verlangen nach Erkenntnis *(γνῶσις)* und dem Verlangen nach Unvergänglichkeit *(ἀφθαρσία)*. Beide Triebe haben, so wie sie sich unter orientalischem Einfluß im Hellenentum entfaltet haben, eine dualistische Weltanschauung zur Voraussetzung und die Gottesgemeinschaft zum Ziel.

Die Welt zerfällt nach dieser Anschauung in eine Region der Sinnlichkeit und in eine Region des Geistes, und der Mensch, seinem innersten Wesen nach ein Abkömmling der Geisteswelt, findet sich in die Sinnenwelt gebannt. Das erste, was der bewußte Mensch in sich fühlt, ist die Lust, sich selbst und seine Umwelt zu erkennen; die Einsicht in das Wesen der sinnlichen Welt weckt in ihm das Verlangen, auch die dahinterstehende geistige Welt und zuletzt den höchsten Quell alles geistigen Seins, Gott, zu erkennen. Dies Verlangen nach der Erkenntnis des höchsten Wesens schließt nun aber die Überzeugung in sich, daß das irdische

Leben für den Menschen eine Qual ist, weil alles Sinnliche geworden und vergänglich ist, und es erzeugt somit den zweiten Trieb, von der Sinnenwelt sich zu lösen, in die Gotteswelt einzudringen und das unvergängliche Wesen Gottes zu gewinnen.

Plato ist der tiefsinnigste Prophet dieser Frömmigkeit gewesen. In einem Wort des Theätet[1], das Philo zitiert[2], hat er ihr wundervollen Ausdruck verliehen: Da das Schlechte notwendigerweise die sterbliche Natur und diesen Ort umkreist, so müssen wir versuchen, von hier dorthin zu fliehen, so schnell wie möglich; die Flucht aber ist das Gottähnlichwerden, soweit es möglich ist; Gottähnlichkeit aber heißt gerecht und fromm durch Einsicht werden. Das Wort zeigt zugleich den inneren Zusammenhang von Gnosis und Aphtharsie. Unvergänglichkeit gewinnt man durch Erkenntnis, denn die Erkenntnis des göttlichen Wesens vermittelt seinen Besitz. Noch kürzer und klarer hat der Platoschüler Clemens von Alexandrien diese Grundtendenz hellenistischer Frömmigkeit formuliert, wenn er sagt: Der Wille Gottes ist die Erkenntnis Gottes, und das ist der Besitz der Unvergänglichkeit *(θέλημα δὲ τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ κοινωνία ἀφθαρσίας*[3]*)*.

In diese hellenistische Geistesart ist nun der alexandrinische Jude Philo völlig eingetaucht. Neben Plato verherrlicht er Moses als ihren Propheten. Moses ist es, der das Menschengeschlecht den ebensten Weg führt, daß es, seiner Natur folgend, das beste Ziel finde, die Erkenntnis *(ἐπιστήμη)* des wahrhaft Seienden und den Gipfel des Glückes, die Gottähnlichkeit[4]. So ist der Erkenntnistrieb durchaus religiös bedingt. Von Gott ist er eingelegt; sein Erzeugnis, die Philosophie, ist das vollkommenste Gut, das „in die Menschenwelt gekommen ist“[5]. Und er kommt zur Ruhe allein in Gott. Der höchste Gegenstand der Erkenntnis ist das wahrhaft Gute, Schöne, Gerechte und Fromme; die

---

[1]) Theät. 176 A. B. [2]) Fuga inv. 63. [3]) Strom. IV 27 2.
[4]) Decal. 73. 81. [5]) Op. mund. 54.

Erkenntnis dieser Dinge aber ist allein bei Gott und bei dem, der ihm lieb ist[1]. Gottesverkehr und Erkenntnis des Höchsten führen zusammen.

Auf diesem Wege gewinnt man aber nach Philo auch das andere Gut, die Aphtharsie. An den Tod gefesselt, suchen die Seelen sich zu reinigen und für die Vergänglichkeit *(φθορά)* die Unsterblichkeit einzutauschen[2]. Der denkende Mensch zollt den menschlichen Dingen um ihrer Hinfälligkeit willen Verachtung und strebt hinaus nach Unvergänglichkeit[3]. Unvergängliches Leben aber gewinnt er, wenn er Gott nahe kommt[4]. Der heilige Logos schenkt es[5]. Denn die Tugenden, die von Gott kommen, sind unvergänglich[6]. Philo beschreibt diese Verhältnisse ganz in Platos Weise. In der gewordenen Welt, deren Vergänglichkeit klar ist, von Unfrieden geplagt, ergreift den Menschen das Verlangen nach Frieden; er entschließt sich, zu dem Ungewordenen und Unvergänglichen zu fliehen, um Gott zu sehen[7]. So ist die Abkehr von der Sinnenwelt und das Streben nach der übersinnlichen und unvergänglichen Welt Gottes ein Grundzug philonischer Frömmigkeit.

Wir haben damit die Grundlinien philonischen Frömmigkeitsstrebens gezeichnet. Es ist ein Verlangen nach der Erkenntnis des wahrhaften Seins und nach dem Besitz unvergänglichen Wesens, beides umfassend, ein Verlangen nach Gottesgemeinschaft. Es erzeugt bei Philo die Sehnsucht nach Offenbarungen Gottes und nach einer Erlösung der Seele. Was Philo von solcher Sehnsucht und von ihrer Stillung zu sagen weiß, das ist seine Religion.

Diese Entwicklung haben wir nun nach ihrem Ursprung, Verlauf und Endziel genauer darzustellen. —

Von der dualistischen Weltanschauung Platos leitet sich der Hauptstrom der philonischen Frömmigkeitsgedanken ab.

Unsere nächste Umgebung ist eine irdische Welt, voll Veränderung und Unsicherheit, voll Unklarheit und Dunkel.

---

[1]) So. II 297. [2]) Div. haer. 239. [3]) So. I 218. [4]) Fuga inv. 59. [5]) Erud. gra. 108. [6]) Abr. 55. [7]) So. II 253f.

Aber über ihr baut sich eine lichtvolle Welt auf, wo ewiger Tag ist, wo volle Harmonie und Klarheit waltet [1].

Nun sind die beiden Sphären aber nicht reinlich voneinander geschieden. Teile des Gottesgeistes sind in diese Welt hineingekommen. Der Mensch ist ein Mittelwesen *(μεθόριος)*, das an der sinnlichen Welt, aber auch an dem göttlichen Wesen teilhat. Mit dem Sterblichen sind wir eng verbunden und verwandt; andrerseits ist der Mensch kein irdisches Gebilde, vielmehr ein Himmelsgewächs *(φυτὸν οὐράνιον)* [2].

Dennoch ist die Sphäre Gottes von der Schöpfungssphäre weit entfernt [3]. Gott ist ferne von jeder Kreatur [4]. Göttliches Wesen ist nicht zu uns herabgestiegen, ist auch nicht in dies Elend des leiblichen Lebens herabgekommen, so wie auch das gewordene Wesen niemals hinaufgestiegen ist oder auch nur den Aufstieg versucht hat [5].

So ergibt sich die Grundempfindung des menschlichen Geistes der Welt und Gott gegenüber. In seinem Leibe fühlt er sich wie in der Fremde, wie in einem Gefängnis, wie im Grabe [6]. Fragen wir aber, wir dieses zwiespältige Dasein des Menschen begründet ist, so gibt Philo eine doppelte Antwort.

Entweder weiß er, den platonischen Mythus mit dem biblisch-jüdischen verbindend, von einem Fall der Seelen zu reden. Dieser Fall wird vorzeitlich-mythologisch oder psychologisch aufgefaßt. Die Seele verließ den Himmelsraum und kam in den Leib wie in fremdes Land [7]. Jeder Mensch ist in diese Welt wie in eine fremde Stadt gewandert, vor seiner Geburt gehörte er ihr nicht an [8]. Selten gibt Philo dieser Herabkunft des Geistes eine optimistische Deutung, spricht er von reinen Seelen, die von dem unersättlichen Drange, die Dinge der Welt zu schauen, getrieben, herabgestiegen sind [9]. Zumeist sind die Menschen

---

[1]) Jos. 145ff. [2]) Div. haer. 92. Plant. 17. [3]) Fuga inv. 160.
[4]) So. I 66. [5]) Div. haer. 45. [6]) Migr. Abr. 9. Leg. all. I 108.
[7]) So. I 181. [8]) Cher. 120. [9]) Conf. ling. 77.

durch dieses Herabsteigen ins „Elend“ gekommen. Unbegreiflicherweise hat der Hang nach der Sinnlichkeit die Seelen, die im reinen Äther kreisten, hinabgezogen; so ward ein besseres Teil geknechtet oder gar aufgesogen.

Wie alle geschichtliche Anschauung löst Philo auch dieses Geschichtsmythologumenon in Psychologie auf. Ein vortreffliches Beispiel bietet folgender Satz: solange der Geist rein Gotte dient, ist er nicht menschlich, sondern göttlich; sobald er aber menschlichem Wesen dient, hat er sich gewandelt, ist vom Himmel herabgestiegen, vielmehr auf die Erde gefallen[1]. Im Menschen vollzieht sich der Fall vom Himmel auf die Erde, weil Himmel und Erde im Menschen ihre Stätte haben. Der Mensch verfehlt das Geistesland und „fährt“ zur Sinnlichkeit; an seine Sinnlichkeit gebunden, ist er nun ein *πάροικος*, wenn er zu seinem wahren Selbst zurückkehrt, findet er seine Heimat wieder[2].

Diese psychologische Auffassung des Seelenfalles, die den Vorgang in das Innere des Menschen verlegt, führt zu der zweiten Erklärung, die Philo für das Vorhandensein geistiger Wesenheiten in der sinnlichen Welt gibt, mit der er mehr dem biblischen Schöpfungsberichte sich anschließt. Danach ist der Mensch überhaupt ein zusammengesetztes Geschöpf Gottes: die erdene Substanz und der göttliche Geist machen sein Wesen aus. Indem Gott eine Seele ihm einblies, ließ er eine Kolonie von seiner seligen und glücklichen Natur hierher ausgehen zum Nutzen unseres Geschlechtes[3]. Der Geist, der hier in der Fremde weilt, ist danach ein Gnadengeschenk Gottes. Aus Milde und Menschenliebe errichtete Gott selbst „bei uns“ in unserem Denkvermögen sich einen würdigen Tempel[4]. Aus Erbarmen mit unserm Geschlecht sandte Gott das Abbild der göttlichen Tugend vom Himmel auf die Erde herab, damit es einen Anteil an dem besseren Teile nicht entbehrte; ein heiliges Zelt mit seinem Zubehör richtete er auf, ein Abbild und Nachahmung der Weisheit[5]. Aus Er-

[1]) Div. haer. 84. [2]) So. I 44f. 180. [3]) Op. mu. 135. [4]) Virt. 188. [5]) Div. haer. 112.

barmen mit unserem Leben, da er sah, daß es aus unendlichen Plagen sich zusammensetzt, wurzelte er zu Hilfe und Beistand wider die Krankheiten die irdische Tugend ein; aus Güte setzte er den Geist ein, um unser Geschlecht zur Tugend zu erziehen[1].

Da verfiel nun aber der gottbegnadete Mensch auf Erden der Sinnlichkeit; statt die Tugend zu betreiben, eiferte dieses herrlichste Lebewesen, das sich göttlicher Verwandtschaft rühmen durfte, der Schlechtigkeit nach[2]. Dieser Sündenfall war Undankbarkeit des Menschen gegen den *εὐεργέτης καὶ σωτὴρ θεός*[3]. So schlägt auch diese Erdbetrachtung, die in ihrer Grundlegung durchaus optimistisch gehalten ist, in ausgesprochenen Pessimismus um. Der erste Mensch bezeichnete die *ἀκμή* unseres ganzen Geschlechtes; von da geht die Entwicklung abwärts: von Generation zu Generation werden die leiblichen und geistigen Fähigkeiten immer schwächer und verderbter, wenn auch die Eindrücke unserer Verwandtschaft mit dem Urvater sich noch in etwas erhalten haben[4]. Aber nach dem Sündenfall ist das irdische Leben eine Qual geworden. Aus Gnaden hat Gott zwar das Menschengeschlecht nicht vernichtet, hat die Strafe gemildert; aber nun kam die Mühe ins Menschenleben: mit Not und Mühe müssen die Menschen ihr Dasein fristen[5]. Gewiß sind die Güter geblieben, die der Schöpfer in diese Welt verstreut hat; aber jetzt gilt das Gesetz, daß die Natur keins ihrer Güter ohne Mühe verschenkt. Mühe ist jetzt die Wurzel, aus der alles Gute hervorsprießt. Philo verweist auf die Feldarbeit, überhaupt auf alle Kulturarbeit. Alle Menschen, die hieran schaffen, werden ihre Sorgen bei Tag und bei Nacht nicht los, überall ohne Aufhören müssen sie sich allen Entbehrungen aussetzen, oft wünschten sie lieber den Tod als solch ein Leben[6].

Nach dieser mehr dem Bibelglauben angeschlossenen Auffassung ist also die Welt voll Güter. Ja noch immer

[1]) Leg. all. I 45. 47. [2]) Abr. 41. [3]) Op. mu. 169. [4]) Op. mu. 140f. 145f. [5]) Op. mu. 169. [6]) Sacr. Ab. Cai. 37 ff.

gesteht der Philosoph: die Welt ist doch schön, und so viel Schönes wäre nicht geworden, wenn es nicht dem Urbild des wahrhaft Schönen, Ungewordenen, Seligen und Unvergänglichen nachgebildet wäre[1]. Aber der Mensch ist eben nicht mehr würdig das Schöne zu genießen und kaum fähig, es zu erkennen.

So sind es mannigfache Anschauungen, die den einen Gedanken erläutern, daß das gegenwärtige Leben für den Menschen eine Qual ist. Aus einer reineren Welt ist er hierher durch eigne Schuld herabgefallen, am Anfang ihrer Geschichte hat die Menschheit ihre Lebensgestaltung verdorben, jeder Einzelne ist der Sinnlichkeit und Sünde anheimgefallen. Von einer höheren Bestimmung sieht sich der Mensch abgeschnitten.

Nun ersteht das Schönste, was der verdorbene, gefallene, gefangene Mensch zunächst aufbringen kann, die große Sehnsucht. Er empfindet sein Gefallen- und Gefangensein, sein Beflecktsein. Ihn verlangt, sein wahres Wesen wiederzugewinnen, ihn packt Heimweh. Hienieden ist die Vergänglichkeit, droben die Unvergänglichkeit, hier Unordnung und Mißgeschick, droben Ordnung und Glück[2], hier Kampf, dort Friede[3]. So ist es die Empfindung der Gottesferne, von der die Religion Philos ausgeht. Sie weckt in der Seele die Sehnsucht, Gott wieder nahen zu dürfen, und sie stellt die Bedingungen heraus, die den Zugang zu Gott und zu göttlichem Leben von neuem eröffnen: die Lösung der Seele von den Banden der Sinnlichkeit, ihre Reinigung von sinnlicher Befleckung und den Aufstieg der Seele zu Gott.

Die Selbsterlösung.

Die Frage ist nun die: kann der Mensch sich selbst lösen und reinigen, kann er sich selbst wieder zu Gott erheben? Es scheint, als setzte Philo diese Fähigkeit voraus und forderte einen Selbstaufschwung des Menschen.

---

[1]) Cher. 86. [2]) Prob. lib. 4. [3]) So. II 253.

Verlaß das Irdische, ruft Philo dem Menschen zu, fliehe aus deinem Gefängnis, reiß dich von den Gefängnishaltern, den Lüsten und Begierden, los mit aller Gewalt und aller Kraft. Sie sollen nicht herrschen, du mußt dich zum König aufschwingen, dir mögen sie gehorchen. Es ist die Forderung der Bekehrung, die er erhebt, die Forderung der Selbsterlösung[1]. Wie Plato empfiehlt Philo die Flucht zu dem Seienden[2].

Die Selbstreinigung mutet Philo dem Menschen zu, wenn er die Vorstellung ausführt, daß Gott herabkommen wolle, um in dem Menschen zu wohnen. Ein würdiges Haus muß Gott finden, das ist die vollkommen gereinigte Seele[3]. Die vielen Haufen schlechter Bewohner müssen ausgetrieben sein, damit der eine Gute einziehen kann: bemühe dich darum, o Seele, Gottes Haus zu werden; dann magst du vielleicht den Hausherrn der ganzen Welt zu deinem Hausherrn gewinnen, der dann für sein eignes Haus Sorge trägt, daß es für immer unversehrt und wohlversehen bewahrt werde[4]. Wenn der König der Könige und Herr des Alls, Gott, aus Milde und Menschenliebe das Gewordene seines Besuches würdigt (*ἀξιώσαντι* nicht: würdig macht) und von den Weiten des Himmels bis zu den Enden der Erde zur Beglückung unsres Geschlechtes herabkommt, dann muß das Haus bereitet werden: das Fundament bilden *εὐφυΐα* und *διδασκαλία*, darauf werden die Tugenden samt rechten Werken gebaut, den äußeren Schmuck besorgt der Unterricht in den Elementarwissenschaften; wenn so das Haus bei dem sterblichen Geschlecht bereitet ist, dann kann man die Herabkunft der göttlichen Kräfte erwarten: sie werden nun auf Befehl ihres Vaters erscheinen[5]. Gewaltiges muß der Mensch leisten, ehe Gott eingreift. Die Notwendigkeit dieser Vorbereitungen ist klar. Nur in dem völlig Unwandelbaren, dem keine eigenwilligen, aber auch keine ungewollten Wandlungen zustoßen, kann Gott wohnen[6].

---

[1]) Migr. Abr. 7—9. [2]) Fug. inv. 78. [3]) Sobr. 62. [4]) So. I 149f. [5]) Cher. 99—106. [6]) Fuga inv. 102.

Völlig sündlos muß der Mensch geworden sein, der Gnade bei Gott finden will[1]. Die Natur des Bösen ist ja von dem göttlichen Reigen weit entfernt[2]. Nur mit den völlig gereinigten Geistern wandelt Gott[3]. Die Entsündigung aber hat der Mensch selbst durchzuführen.

Weiter ist es die Symbolik des Opferdienstes, die die Forderung der Selbstreinigung illustriert. Schon ein edler Mensch mag niemals von einem Bösewicht Geschenke annehmen; wie sollte Gott, das erste Gute, das vollkommenste Wesen, sich nicht von den Gaben der Ungerechten abwenden?[4] Durch eine *μετάνοια*, d. i. durch eine radikale Entsündigungskur muß der Mensch hindurchgehen, der Gott nahen will[5]. Das alttestamentliche Gebot, nur tadellose Opfertiere zuzulassen, symbolisiert die Vorschrift, daß die Seele von allen Trieben, Krankheiten, Schwächen und Schlechtigkeiten in Worten und Werken sich reinigen müsse; die Tadellosigkeit des Opfernden ist das Ziel der gesetzlichen Bestimmung, nicht die des unvernünftigen Tieres[6]. Eine unechte Frömmigkeit, eine falsche Kultusweise findet Philo in dem Treiben der Ägypter und Griechen, die mit ungewaschener Seele und beflecktem Geiste bis in die Adyta ohne Scheu einzudringen wagen[7]. Wer opfern will, soll seinen Geist zuvor geheiligt und in guten und trefflichen Handlungen geübt haben; aus den besten Taten muß sich sein Leben zusammensetzen; freimütig und mit reinem Gewissen muß er erklären können: diese Hände haben keine Sünde getan, sind vielmehr Dienerinnen zu allem Guten und Trefflichen gewesen[8]. Nur von Gerechten nimmt Gott Opfer an; im anderen Fall bedeutet das Opfer nur eine Erinnerung an die Sünden, die man getan. Wenn man nur nach Reinigung des Leibes den Tempel betreten darf, wie kann man es über sich bringen, an Gott, den Reinsten, heranzutreten mit ungereinigter Seele[9]. So sind die schein-

[1]) Leg. all. III 77. [2]) Fuga inv. 74. [3]) So. I 148. [4]) Spec. leg. I 277. [5]) Vgl. Windisch, Taufe und Sünde S. 54ff. [6]) Spec. leg. I 257—260. [7]) Cher. 95. [8]) Spec. leg. I 203f. [9]) Deus immu. 8.

bar nur das Äußere betreffenden Kultvorschriften immer auf die Seele zu beziehen. Dem heidnischen Opferwesen gegenüber schwingt sich Philo schließlich zu der hohen Auffassung auf, daß Gott an Hekatomben keine Freude habe, da alles ja sein Besitz ist und er keines bedarf, vielmehr allein über gottliebende Charaktere und frommgeübte Menschen sich freue: die vollkommene Erfüllung des Tugendideals ist für Gott das beste Opfer[1].

Die Opfersymbolik zeigt klar an, daß der Verkehr des Menschen mit Gott die Entsündigung des Menschen zur Voraussetzung hat. Da diese Reinigung aber vorgenommen sein muß, ehe Gott und Mensch sich nahe kommen, so kann sie nur als Aufgabe des Menschen gelten. Der Verkehr des Menschen mit Gott geht παρρησία vor sich, freimütig soll der Mensch vor seinem Herrn reden dürfen; die Parrhesie sieht Philo darin gegründet, daß der Mensch sich keiner Sünde bewußt sei[2]. Gottähnlich muß er geworden sein: in Wahrheit steht einzig der unwandelbaren Seele der Zugang zu dem unwandelbaren Gotte offen. Als Abraham stand, kam er Gott nahe (1 Mos 18, 22 f.)[3]. Erst wenn die Seele alle Stürme und Kämpfe überwunden hat und zur Stille und zu tiefem Frieden durchgedrungen ist, vernimmt sie das schöne Gotteswort: Stehe du hier bei mir (5 Mos 5, 28)[4].

Von einer Begnadigung weiß Philo auch in diesem Zusammenhang zu reden. Aber der Gnadenerweis setzt die Bekehrung des Menschen voraus. Gott wird denen gnädig, die Scheu empfinden und von der Unmäßigkeit zur Enthaltsamkeit umsiedeln, ihre verschuldete Lebensführung verurteilen, die schändlichen Bilder, mit denen sie ihre Seelen überzogen haben, verabscheuen, einer Beruhigung der Triebe nacheifern und einem heiteren und friedvollen Leben nachjagen[5].

Ähnlich hebt die dritte Vorstellung, die wir nannten, deutlich hervor, daß der Mensch sich selbst aufraffen muß,

[1]) Spec. leg. I 271 f. [2]) Div. haer. 6 f. [3]) Post. Cai. 27 f. [4]) Post. Cai. 27. So. II 228 f. [5]) Prae. poe. 116.

wenn er mit Gott in Verbindung treten will, die Vorstellung von der Himmelsreise der Seele. Hiernach steigt Gott nicht herab, um in dem zuvor bereiteten Hause zu wohnen[1]; die Seele muß sich aufschwingen von den Enden der Erde zu dem fernen Gotte. Unermeßlich ist der Lauf, den die Seele zu nehmen hat. Bedeutend ist schon die Reise, die die leiblichen Augen des Philosophen durchmachen, wenn er die sichtbare Welt durchmißt: viel größer ist der Lauf, den das Auge der Seele unternimmt, wenn sie nicht nur bis an die Grenzen des Äthers sich erhebt, vielmehr über die Grenzen der Welt hinausfliegt, zu dem Ungewordenen hinstrebend[2]. Wenn man die ganze sichtbare Natur durchforscht und durchschweift hat, dann steigt man sofort weiter zu der leiblosen und geistigen Natur[3]. Die Seele bleibt an den Grenzen der Erde, des Meeres, der Luft und des Himmels nicht stehen, betrachtet diese Welt nicht als eine Schranke ihres unaufhaltsamen Laufes, vielmehr strebt sie nun weiter zu kommen bis zu der unbegreifbaren Natur Gottes[4]. Also beschreibt Philo den Aufstieg der Seele; er schildert, wie die Seele des Gottliebenden in Wahrheit von der Erde hinauf gen Himmel springt und beflügelt da droben sich bewegt, im Verlangen, dem heiligen Chor sich beizugesellen[5]; und er preist dies Unternehmen: schön ist es, wenn die Menschen in der Sinnlichkeit nicht ewig verharren, sondern die Umsiedelung und die Rückkehr ins Vaterland suchen[6]. Weiter macht Philo aber diesen Aufschwung verständlich, indem er auf die Triebkraft hinweist, die ihn bewirkt; es ist das große Sehnen der Seele, das Seiende klar zu sehen, das sie beflügelt[7], das unaussprechliche Verlangen, das Göttliche zu schauen und mit dem Göttlichen immer verbunden zu sein[8]. Das Geistige, Himmlische im Menschen unternimmt diese Himmelsreise; es muß sich zuvor lösen von den Banden der Sinnlichkeit. Der Satz bleibt bestehen, daß göttliches Wesen nie in das Elend

[1]) Vgl. o. S. 11. Rer. div. haer. 45. [2]) Plant. 22. [3]) Prae. poen. 26. [4]) Det. pot. 89. [5]) Spec. leg. I 207. [6]) So. I 45. [7]) Plant. 22. [8]) Prae. poen. 26.

dieses Lebens herabkommt, und daß das „gewordene" Wesen auch nie den Aufstieg versucht hat[1].

So fordert Philo die Lösung, Reinigung, den Aufstieg der Seele und läßt uns zusehen, wie die Seele ihr Werk verrichtet. Diese Anschauung ergibt sich ganz natürlich aus seinen Voraussetzungen. Wenn die Wesen den göttlichen Reigen verlassen haben, wenn sie sich befleckt haben, dann müssen sie selbst sich wieder reinigen und aufraffen, um von neuem zugelassen zu werden. Überwältigendes haben sie zu erwarten: Gott will sein Wesen ihnen erschließen; aber ehe Gott die Fülle seiner Natur ihnen mitteilen kann, müssen sie erst das Trennende wegschaffen, das sie selbst errichtet haben durch eigne Schuld. Von einem überschwenglichen Walten und Wirken Gottes weiß auch diese Vorstellungsweise zu reden; sie setzt nur voraus, daß der Mensch sich würdig mache, dem Unwandelbaren zu nahen. Philo meint, von Menschen zu wissen, für die Erde, Wasser, Luft, dazu der Himmel und die ganze Welt ein unwürdiges Erbe sein würde, deren allein würdiges Erbe der Schöpfer ist, weil sie dem unausgesetzt dienen; er findet sie in den Leviten[2]. Allen „Würdigen" und „Fähigen" wird der göttliche Reichtum dargereicht[3].

Kann der Mensch sich selbst reinigen, so muß etwas Gutes in ihm geblieben sein, die Reinigung muß eine Scheidung sein. So sagt denn Philo, daß wir eben das Gute und Treffliche Gott weihen, dagegen alles, was nicht göttlich ist, wie Dreck *(ὥσπερ σκύβαλα)* dem sterblichen Geschlecht überlassen sollen[4]. Er meint das Gottverwandte, den himmlischen Absenker in uns, der seine gebundene Triebkraft entfalten soll.

Die Gnadenerlösung.

Es ist nun aber für Philo charakteristisch, daß er bei dieser Anschauung nicht stehen bleibt; im schroffen Gegen-

---

[1]) Rer. div. haer. 45. Vgl. o. S. 7. [2]) Det. pot. 62. [3]) Post. Cai. 139. [4]) Sacr. Ab. Cai. 109.

satz zu ihr konstatiert er vielmehr die völlige Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu reinigen, sich selbst zu lösen, sich aufzuschwingen.

Wir können beobachten, wie Philo selbst den Übergang von der Forderung zum Erlösungsgedanken vollzieht. Mache dich los von der Gunst deiner Gefängniswärter, ruft er streng der Seele zu, ihre eigne Schuld ihr vorhaltend, und strebe danach, mit allem Eifer den Gefallen deines Schöpfers zu gewinnen; wenn du es aber nicht kannst, weil dich die Größe der Forderung überwältigt *(ἐὰν δ' ἄρα ἀδυνατῇς — ὑπερβάλλον γὰρ τὸ τοῦ ἀξιώματος μέγεθος)*, so gehe stracks zu den Kräften Gottes und bitte sie, bis sie dich in das Land derer, die ihnen wohlgefallen, hinsetzen[1]. Der Schmerz und die Reue preßt den Einsichtigen den Ruf aus: wir Unglücklichen, wie lange waren wir erkrankt an Unverstand, Sinnlosigkeit und Ungerechtigkeit und wußten es nicht. Nun fleht die Seele voll Inbrunst zu Gott, er möchte sie zu vollkommener Bekehrung geleiten[2].

Die Erinnerung an die Massenhaftigkeit des menschlichen Schmutzes löst die Forderung der Selbstreinigung auf. Es ist ja unmöglich, daß eine Seele hienieden unbefleckt bleiben sollte, sei es auch in ihrem letzten und tiefsten Teile[3]. Je angehäufter aber die Flecken, um so schwerer die Reinigung. Welche Zeit wollte genügen, um alle Flecken auszuwaschen! ruft Philo aus: ich weiß es nicht; keine Ewigkeit mag ausreichen, um eine zuchtlose Seele zur Sittsamkeit zu geleiten. Einer ist's, dem das bei uns Unmögliche möglich ist: Gott[4]. Ein falsches und verblendetes Wesen ist neben dem wahren und bescheidenen Leben aufgesprossen, und bis auf diesen Tag hat sich kein Gärtner finden lassen, der den schädlichen Sprößling samt den Wurzeln abschnitte[5]. So erkennt Philo an, daß der Mensch, auch wenn er ewig an sich arbeiten wollte, das

---

[1]) Deus immu. 116. [2]) Leg. all. III 211ff. [3]) Mang. II 655. [4]) Spec. leg. I 281f. [5]) So. II 64.

Böse nicht auszutilgen vermag, geschweige denn in so kurzer Frist. Aber er soll nicht verzweifeln: Gott schafft die Bedingung selbst, an die der Aufstieg zu den heiligen Regionen gebunden ist.

So weiß Philo den Unfähigen zu trösten. So weist er aber auch den Stolzen zurück. Es ist ein Gebot der Frömmigkeit, daß der Mensch es Gott überlasse, ihn von dem Schmutz zu befreien, und daß er sich nicht für fähig halte, ohne göttliche Hilfe sein fleckenvolles Wesen zu waschen[1]. Wie er von Gott allein Amnestie für seine bisherigen Sünden erlangt, so kann auch nur Gott allein dafür sorgen, daß die gewünschte *μετάνοια*, d. i. die reale Entsündigung wirklich durchgeführt werde[2].

Die Anweisungen Philos bezeichnen hier das gerade Gegenteil von dem, was oben angegeben war. Der Mensch kann und soll sich nicht erst würdig machen; gerade das Bekenntnis seiner Unwürdigkeit wird von ihm gefordert.

Das Problem, ob der Mensch „würdig" sei, Gottes Gaben zu empfangen, und wie Gott sich zu den „unwürdigen" Menschen verhalte, hat Philo oft erwogen. Seine Bemerkungen zeigen, wie er eben zwiespältige Anschauungen in sich trägt, und wie er versucht, sie auszugleichen.

Die Forderung, daß man sich würdig machen solle, Gott zu empfangen, die Erklärung, daß Gott nur den Würdigen sich darbiete, die Behauptung, daß es würdige Menschen vor Gott gebe, haben wir oben vernommen. Eine Erweichung dieser Grundsätze stellt schon die Bemerkung dar, daß an den Wohltaten Gottes „auch die Unwürdigen" teilnehmen[3]. Vor allem ist eine Vermittlung der entgegengesetzten Anschauungen da zu finden, wo Philo eine gewisse Rechtlichkeit der Menschen anerkennt, die Möglichkeit aber, daß ein Mensch Gott würdig entgegentreten könnte, in Abrede stellt.

---

[1]) So. II 25. [2]) Vgl. Windisch a. a. O. S. 54ff. [3]) Deus immu. 76.

Zu dem Bibelwort „Noah fand Gnade bei Gott dem Herrn“ (1 Mos 6, 8) wirft Philo ausdrücklich die Frage auf: erlangte er einfach die Gnade oder ward er der Gnade für würdig befunden? Das letztere, erklärt er, enthält einen nicht unharmonischen Gedanken: der Urheber der Gaben achtet die ihrer würdig, die das göttliche Abzeichen, das sie an sich tragen, den hochheiligen Geist, nicht durch schändliches Treiben verderben. Dennoch fügt er hinzu: vielleicht ist es doch nicht wahr. Was für ein Mensch sollte denn wirklich der Gnade würdig bei Gott geachtet werden? Ich glaube, kaum die ganze Welt, das erste, größte, vollkommenste der göttlichen Werke, erlangt dies Urteil. So ist der wahrste Satz unter allen, die der wißbegierige Weise bei seinem Suchen gefunden hat, dieser, daß alles, was existiert in der Welt, reines Gnadengeschenk Gottes ist. Obwohl Gott kein Wesen seiner Gnade würdig fand, hat er doch in reicher Fülle dem Ganzen und den Teilen seine Güter geschenkt, aus reiner Güte[1]. Heilige Menschen der Vorzeit scheinen vor anderen das Prädikat der Würdigkeit zu verdienen; Philo erteilt es ihnen auch gelegentlich; aber an anderen Orten steigen ihm Bedenken auf, und er nimmt sein Wort zurück.

Wie ernst es ihm um diese Bestreitung der Würdigkeit ist, zeigt sich, wenn er die Menschen, die die Beschenkung mit Gnadengaben und Gütern ihrer Würdigkeit zuschreiben, der Undankbarkeit zeiht: sie halten ihren menschlichen Geist für den Urheber des Schönen. Sie scheinen freilich Anlaß zu haben; alle Tugenden haben sie an sich, sind verständig, tapfer, besonnen und gerecht. Philo löst die Schwierigkeit mit Hilfe eines Gotteswortes: „nicht wegen deiner Gerechtigkeit, auch nicht wegen der Frömmigkeit deines Herzens sollst du das Land betreten, es zu erben, sondern“ erstens „wegen der Verderbtheit dieser Völker“, sodann „damit Gott die Verheißung bestehen lasse, die er unsern Vätern zugeschworen hat“ (5 Mos. 9, 5)[2]. Wir

[1]) Deus immu. 104—108. [2]) Sacr. Ab. C. 54. 57.

werden diese Lösung Philos nur als Notbehelf beurteilen können; er gibt eben nur „andere Gründe" an: die Wohltat ist als Strafe für schlechtere Menschen anzusehen, und die Gnadenverheißung, die von menschlichem Verhalten unabhängig gegeben wurde, muß eben erfüllt werden.

Den hier vorliegenden Fall bringt er an anderer Stelle auf eine kurze Formel: *ἀξίως . . οὐδεὶς τὸν θεὸν τιμᾷ, ἀλλὰ δικαίως μόνον.* Unmöglich kann ein Mensch entsprechend *(κατὰ τὴν ἀξίαν)* Gott vergelten oder Lob darbringen[1]. So ist ein gewisses Maß menschlicher Leistungsfähigkeit anerkannt und doch die Würdigkeit vor Gott abgelehnt.

So verstehen wir es, wie Philo dazu übergehen kann, auch einen Unwürdigen der Gnade Gottes zu versichern und schließlich die Einsicht in die eigne Unwürdigkeit allem Gotterleben vorauszustellen.

Gott ist es, der allein die Reinigung vollführen kann, die eigentlich der Mensch zu leisten hätte, ehe er mit Gott in Berührung kommt. Philo hält den Gedanken aufrecht, daß eine Reinigung stattfinden muß, ehe Gott eingreift: das Bekenntnis der eignen Unwürdigkeit nennt er die Reinigung.

Ein Opferritus ist es auch hier, der diese Wendung symbolisiert. Mit Wasser, das mit Asche vermischt, soll man sich vor dem Opfer reinigen (4 Mos 19, 17 f.). Wasser und Asche aber machen das Wesen der menschlichen Natur aus, d. i. wer sich dem Dienst des Seienden ergibt, muß zuvor sich selbst, sein Wesen erkennen. Die Einsicht in die eigne, nichtswürdige, unbedeutende Substanz, die Abkehr von allem Eigendünkel stellt die heilsame Reinigung dar[2]. Auf die Erkenntnis des göttlichen Wesens zielt die Forderung ab. Aber es heißt hier nicht, daß der Mensch dem göttlichen Wesen ähnlich sich gestalten müsse, um fähig zu werden, es zu erfassen: der gewaltige Abstand von Gott soll ihm auf die Seele fallen.

---

[1]) Leg. all. III 10. [2]) Spec. leg. I 263 f.

Ähnlich korrigiert Philo die Anschauung von der Lösung und dem Aufstieg der Seele. Alttestamentliche Worte, die von einem Handeln Gottes reden, geben ihm den Anlaß. Der Satz bleibt, daß der, welcher im Leibe und bei dem sterblichen Geschlechte wohnt, unmöglich mit Gott sich zusammenschließen kann. Darum eben bezeugt der Fromme, daß der Herr, der Gott Himmels und der Erde, ihn aus dem Hause seines Vaters nahm (1 Mos 24, 7): aus dem Gefängnis befreit ihn Gott[1]. Gott „führte ihn heraus" (1 Mos 15, 5), aus dem Leibeskerker, den Sinnlichkeitshöhlen, den trügerischen Irrwegen des Geistes, vor allem aus sich selbst und aus der Einbildung, daß er mit eigenmächtigem und selbstherrlichem Vermögen denken und begreifen könne[2].

Wenn Philo dieser Fassung sich hingibt, polemisiert er ausdrücklich gegen den Gedanken der Selbsterlösung und des Selbstaufschwunges. Die Seele fürchtet sich, zur Schauung des Seienden hinaufzusteigen, da sie von sich selbst den Weg nicht kennt, und die Unkenntnis und der Wagemut sie zu vielen Fehltritten verleiten kann; deshalb bittet Moses, Gott möchte ihn selbst den Weg führen, der zu ihm hinleitet (2 Mos 33, 15). Moses hatte die richtige Einsicht. Unzählige Sophisten haben aus eigner Kraft an den Aufstieg sich gewagt. Aber jede Bewegung, die ohne göttliche Anleitung geschieht, ist strafbar, und besser ist's, hier in dem sterblichen Leben zu bleiben, als, von Eigendünkel aufgeblasen, gen Himmel auffliegen zu wollen[3].

Alle Versuche, auf selbstgebahntem Wege zu Gott zu gelangen, sind aussichtslos. Einem falschen Weg stellt Philo die richtige Methode entgegen, die er von Moses gelernt hat. Viele Philosophen, Sokrates ausgenommen, haben Gott in der Welt, im Himmelsraum gesucht, die Welt oder die Weltseele, meinten sie, sei der eine Gott, die Sterne oder die himmlischen Reigen die ersten Ursachen der menschlichen Geschicke. Die chaldäische Weltanschauung ist es, die Philo hier bekämpft: sie führt nie zur Wahrheit.

---

[1]) Leg. all. III 42. [2]) Div. haer. 85. [3]) Mi. Abr. 170f.

Mit Abraham muß man auswandern. Die Gestalten der Welt — das ist der Grund — sind für menschliches Denken zu hoch, weil ihr Wesen glücklicher und göttlicher ist. Was erhebt ihr euch von der Erde zur Höhe, dringt durch die Luft zum Äther, um die ewigen und regelmäßigen Bewegungen von Sonne und Mond und der anderen Gestirne zu erforschen, ihr Wunderlichen? Steigt herab vom Himmel, steigt herab und untersucht auch nicht wieder die Erde und das Meer und die Flüsse und die Gestalten der Pflanzen und Tiere, allein euch selbst und eure Natur erforscht, schlagt nirgends anderswo eure Wohnstätte auf als bei euch selbst. Wenn ihr nämlich euer eignes Haus beschaut, werdet ihr sofort eine deutliche Erkenntnis Gottes und seiner Werke fassen [1]. Philo ist der Meinung, daß die Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis führt. Zwischen Gott und Mensch soll sich kein Zwischenwesen drängen.

So gründet Philo das religiöse Erleben zumeist auf eine gewaltige Paradoxie. In dem Augenblick, da der Mensch seine Nichtigkeit erkennt, hebt er an, das Wesen Gottes zu erfassen. Die Paradoxie hat Philo selbst lebhaft empfunden und deutlich zum Ausdruck gebracht. Er führt ein Wortspiel an: nur wer sich Wert und Wesen „aberkennt" „erkennt" den Seienden. *Ὁ δ' ἀπογνοὺς ἑαυτὸν γινώσκει τὸν ὄντα.* Von Abraham heißt es: *ὅτε γὰρ μάλιστα ἔγνω, τότε μάλιστα ἀπέγνω ἑαυτόν, ἵνα τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ὄντος εἰς ἀκριβῆ γνῶσιν ἔλθῃ* [2].

Wie die Erkenntnis der eignen *οὐδένεια* unmittelbar zur höchsten Seligkeit führt, wie in dem religiösen Erlebnis höchste Erniedrigung und höchste Erhebung zusammenfließen, zeigt Philo an der Geschichte Abrahams. Abraham sprach, da er sich Gott näherte: Ich bin Erde und Staub (1 Mos 18, 27). Die Kreatur bekennt ihre Nichtigkeit in dem Moment, da sie vor Gott tritt [3]. Denn im Gegensatz zu ihrer eignen Niedrigkeit *(ταπεινότης)* und Nichtigkeit vermag sie nun die überschwengliche Höhe und Fülle des

[1]) Mi. Abr. 180—185. [2]) So. I 60. [3]) Div. haer. 30.

Guten in dem Ungewordenen zu erfassen. Wo diese Selbstdemütigung vorhanden, reicht Gott sofort auch ohne Bitte seine Gnaden dar[1].

Das mosaische Kultgebot, das eine Reinigung mit Asche und Wasser forderte, ist noch einmal hier heranzuziehen. Um zum Opfer vor Gott zu treten, ist nur der „würdig", der seine eigne Nichtswürdigkeit erkannt hat. Es ist der Anfang der Weisheit, daß man sich selbst nicht vergesse, sondern die Bestandteile seines Wesens sich vor Augen halte: man wischt das gottverhaßteste Übel, den Hochmut, ab[2].

Weiter veranschaulicht Philo den Gegensatz von Gott und Mensch, der sich in dem religiösen Erlebnis ausprägt, an der Erzählung von dem Fallen und Aufstehen Abrahams (1 Mos 17, 3). In dem Fallen symbolisiert sich die Erkenntnis, daß der Mensch ständig hin und hergeworfen wird, während Gott allein steht ohne alles Wanken[3]. Das Göttliche ist ja unwandelbar, das Gewordene von Natur veränderlich[4]. In dem Fallen wirft nun aber der Mensch das Bewegliche ab: die doppelte Negation erzeugt ein Positives. Dahin fällt das Scheinwissen; von sich selbst fällt man ab[5]. Denn „zweierlei" ergibt sich aus dem religiösen Erlebnis: erstens daß Eines ist, das Seiende, das, das andere bewegend und wendend, selbst unbeweglich und unwandelbar ist, zweitens daß es dem Ernsthaften Anteil an seiner Natur, der Ruhe, schenkt[6]. So ist die Empfindung des Abstandes von Gott nur ein vorübergehendes Moment im Erleben des Menschen. Sie erdrückt keineswegs das Fühlen der Kreatur, erzeugt vielmehr die Sehnsucht, Gott ähnlich zu werden *(πόθος ὁμοιότητος)*, das Verlangen nach der Ruhe und Festigkeit Gottes *(ἠρεμία* und *στάσις)*[7].

Das Streben führt Gott sofort zum Ziele. Ein Gotteswort *(λόγιον)* weiß Philo in diesem Sinne auszulegen. Gott spricht zur Seele: du, stehe hier bei mir *(σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι μετ' ἐμοῦ,* 5 Mos 5, 28*)*. Gott hebt so das hinfällige Wesen auf.

---

[1]) Er. gra. 107. [2]) So. I 211f. [3]) Mu. no. 155f. [4]) Cher. 19. [5]) Mu. no. 175f. [6]) Post. C. 28. [7]) Post. C. 23.

Er sagt nicht: ich will bei dir stehen; Gott steht immer, aber die Seele bringt er zum Stehen, dem ständigen Fluß der Bewegungen gebietet er Einhalt. Die Seele soll fühlen, daß sie jetzt der göttlichen Seligkeit nahe ist[1].

Schön hebt Philo hier hervor, wie die Empfindung menschlicher Nichtigkeit nicht dauernd den Menschen niederdrückt. In demselben Augenblick, da die Seele Gottes gewaltige Größe ahnend erfaßt, fühlt sie sich auch zu ihr emporgehoben. Eine feine psychologische Zergliederung dieses Widerfahrnisses gibt Philo: ein Verlangen nach Gottes Wesen ersteht in der am Boden liegenden Seele, sie strebt nach oben; dem Verlangen neigt Gott sich zu, er zieht sie zu sich heran.

Zugleich spricht sich in diesen Ausführungen das Charakteristische der Philonischen Gottesanschauung aus. Die absolute Erhabenheit, Unbeweglichkeit ist ihr Fundament. Darauf baut sich aber sofort ein zweiter Satz auf: das Unvollkommene stößt Gott nicht von sich; wenn es sich selbst ganz aufgibt, läßt er es an seinem Wesen teilnehmen. Der unendlich erhabene Gott ist ein Heiland.

Der Glaube.

Das Sichselbstaufgeben und Sichgründen auf Gott nennt Philo, der Bibel folgend, Glauben. Er ist mit Recht der erste große Psychologe des Glaubens genannt worden[2].

In der Trias der Patriarchen gilt ihm Abraham als der Typus des Glaubenden. An seinem Beispiel weiß er zu zeigen, daß das Gläubigwerden ein gewaltiges Unternehmen darstellt. Der Glaube führt den Menschen aus sich heraus, die Erde und die Welt läßt er hinter sich, einer unsichtbaren Macht wirft er sich zu Füßen. Ein ungeschriebenes Lob findet er in der Schrift dem glaubenden Abraham gezollt[3] und legt auf diesen Gedanken großes Gewicht. Er erwartet den Einwurf, Abrahams Verhalten sei nicht be-

[1]) Post. Ca. 28—30. Cher. 19. [2]) Bousset a. a. O.[2] S. 514.
[3]) Abr. 262.

sonders lobenswert, da ja auch der Ungerechteste und Gottloseste aufmerken würde, wenn er Gottes Rede und Verheißung vernimmt. Dem hält er entgegen, man solle nicht unbesehens dem Weisen die ihm geziemende Anerkennung vorenthalten oder dem Unwürdigen die vollkommenste der Tugenden, den Glauben, zusprechen, auch seine (Philos) Gnosis nicht in Frage stellen (!). Denn allein Gotte zu glauben, ohne ein andres Wesen hinzuzunehmen, ist kein leichtes Ding wegen unserer Verwandtschaft mit dem Sterblichen, dem wir eng verbunden sind [1].

In dem Gläubigwerden findet Philo die Paradoxie des religiösen Erlebens aufs stärkste ausgeprägt. Was den Menschen sinnlich umgibt, gilt ihm naturgemäß als das Gewisseste. Aufs Äußere gesehen, scheint ja der Mensch mit dem Sinnlichen, Gewordenen innig verwandt zu sein; diese Verwandtschaft beherrscht sein Sinnen und Denken: sie zwingt ihn, dem Besitz, dem Ruhm, der Macht, den Freunden, der Gesundheit und Stärke des Leibes sein Vertrauen zu schenken. Nun reißt sich das Wesen aus seinem natürlichen Verbande los, gegen das Gewordene, dem es doch angehört, faßt es allerhöchstes Mißtrauen und vertraut sich in kühnem Wagnis dem Unsichtbaren an. Gott allein zu trauen, ist daher das Werk einer olympischen Vernunft, die keinerlei irdische Verlockungen mehr kennt [2].

Philo betont ausdrücklich, daß der Gläubige sich eben Gott allein ergibt. Für den sinnlich befangenen Menschen ist dieser Glaube unaufbringlich. Urteilt man von seinem Standpunkt aus, so muß man daher den Glauben als ein kühnes Wagnis ansehen, muß man den Gläubigen loben. Philo fügt aber hinzu, daß dem Gläubigen sein Standpunkt als der allergewisseste gilt; hat er sich einmal in Gott geborgen, so verlieren die sinnlichen Eindrücke ihren Reiz für ihn. Zu dem *μόνῳ πιστεῦσαι θεῷ* fügt er hinzu: *τῷ καὶ πρὸς ἀλήθειαν μόνῳ πιστῷ* [3]. In der Hinwendung zu Gott wandelt sich das Ungewisse in das Allergewisseste, in das

[1]) Div. haer. 90—92. [2]) Div. haer. 92f. [3]) Div. haer. 93.

einzig Gewisse! Der Fromme sieht in dem Gläubigwerden den Sprung vom Ungewissen ins Gewisse. Hierher gehört, was wir oben ausführten: zum Glauben kommt man, wenn man lernt, daß alles andere sich wandelt, Gott aber allein unwandelbar ist: *πῶς ἄν τις πιστεύσαι θεῷ; ἐὰν μάθῃ, ὅτι πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται, μόνος δὲ αὐτὸς ἄτρεπτός ἐστι*[1].

So löst Philo das Paradoxe, das Absurde, das im Glauben haftet, selbst auf. Der Natur erscheint es „paradox", weil so viele von uns ungläubig bleiben; bei Menschen gilt es als „erstaunlich", die die untrüglichen Güter nicht besitzen. Nicht erstaunlich ist es da, wo die Wahrheit waltet, weil der Gläubige ja zu dem allein fest und unbeweglich Seienden hinstrebt[2].

Das Schwergewicht seiner ganzen Person ändert der Mensch, der zum Glauben gelangt. Aus dem Unglauben muß ein Glaube, aus dem Glauben ein Unglaube werden: *ὁ μὲν ἐκείνοις πεπιστευκὼς ἀπιστεῖ θεῷ, ὁ δ' ἀπιστῶν ἐκείνοις πεπίστευκε θεῷ*[3]. Aus dem Unglauben wird der Glaube herausgeboren, einen Unglauben erzeugt er selbst. Glaube und Unglaube hegt jeder Mensch in seinem Innern nebeneinander. Gott soll es sein, dem er Glauben schenkt, die Welt soll er voll Unglaubens von sich stoßen.

Mit schönen, warmen Worten weiß Philo den Glauben zu preisen, um zu ihm den Menschen herüberzuziehen; da verliert er denn das Absonderliche, Erstaunliche, das ihm anzuhaften scheint, völlig: Vernunft und Glück ist nur bei ihm zu finden. Er geht all die Dinge durch, auf die die Menschen sonst ihr Vertrauen setzen, und erweist ihre Nichtigkeit. Herrscher haben tausend Feinde, die ihnen auflauern; und wo die Herrschaft feststeht, ist sie auf tausend Übeln gegründet, die die Herrscher und Untertanen verüben und leiden. Ruhm und Ehre sind ein trügerisches Gut, wandelnd mit den Neigungen und Worten haltloser Menschen. Reichtum und Stand genießen auch Schlechte; wo Gute beides besitzen, ist es den Vorfahren oder dem

---

[1]) Leg. all. II 89. [2]) Div. haer. 95. [3]) Abr. 269.

Glücke zu danken. Über körperliche Vorzüge soll man lieber schweigen, hier sind uns in jeder Hinsicht irgend welche Tiere über; auch die unbeseelte Natur vermag das, was wir an Schönheit aufzubringen haben, zu übertreffen — in den Kunstwerken, die die Hellenen und Barbaren geschaffen haben. So ergibt sich als das einzige untrügliche und sichere Gut der Glaube an Gott, eine Anweisung zum Leben, eine Erfüllung herrlicher Hoffnungen, Entledigung von Leiden, Erlangung von Gütern, eine Abweisung der Unzufriedenheit, Gewinn der Zufriedenheit, eine alles umfassende Besserung der Seele, die sich stützt und befestigt in dem, der alles verursacht, alles vermag, aber nur das Beste will[1]. Philo zeigt, daß der Glaube eine Lebensfrage ist, die Lebensfrage. Fragt man, wo liegt das Glück, so weist Philo auf den Glauben. Mit einem Schlage wird man ein zufriedener, allem Leid entrückter, mit Gut und Glück gesegneter Mensch, wenn man gläubig zu Gott geeilt ist. Gott nimmt ja nun den Frommen in Schutz; der Gläubige ist der Zuversicht, daß der Gott, dem er sich nun anvertraut, nur das Beste über ihn verfügt.

Der Glaube wird bei Philo als das Ziel eines langen Weges beschrieben, den der Mensch, dem Vorbild Abrahams folgend, zurücklegt, um zu Gott zu gelangen. Er wird als der Kampfpreis bezeichnet, den der Fromme von Gott davonträgt[2]. Körper und körperliche Dinge durchdrang er, sah über sie hinweg, und gewann es über sich, mit festentschlossenem Willen und unbeugsamem und festem Glauben auf Gott sich zu gründen[3]. Das Lernen war der Weg dahin, denn alle Erziehung baut sich darauf auf, daß der Lernende dem Lehrer und dessen Lehren glaubt; dem Vollendeten ward der Glaube zuteil[4].

Diesen zum Glauben führenden Weg findet Philo in der Wanderung Abrahams symbolisiert. Abraham wanderte aus Chaldäa aus — damit wandte er der chaldäischen Welt-

---

[1]) Abr. 263—268. [2]) Prae. poe. 27. Mi. Abr. 44. [3]) Prae. poe. 30. [4]) Prae. poe. 49.

betrachtung, der ungläubigen babylonischen Wissenschaft den Rücken — zog nach Haran — hier trieb er „Physiologie", beschäftigte er sich mit der Natur des Menschen — alsdann gelangte er nach Kanaan. So ward er von unsicherer Vermutung zu fester Vorstellung, vom Gewordenen zum Ungewordenen, von der Welt zu ihrem Schöpfer und Vater, vom Himmelsglauben zum Gottesglauben geführt[1].

Gewiß erscheint der Glaube bei Philo als Ende und Ziel der auf Gott gerichteten Lebensbewegung[2]. Eben darum aber bildet er hier einen Hauptbegriff, in dem Philo seine Beziehung zu Gott zusammenfaßt, trägt er zur Lösung der Hauptfrage bei, wie sich unsere Frömmigkeit begründe, wie der Mensch zu Gott komme, führt er ins Zentrum des theologischen Systems[3]. Wir haben ja den Gang dieser Bewegung schon berührt. Der Babylonismus bezeichnet die falsche Methode, die man am besten gar nicht angreift; die Physiologie aber lehrt die Erkenntnis des menschlichen Wesens, die unmittelbar in die Erkenntnis des einen, wahren Gottes überführt. So schwindet der Weg, der zum Glauben leitet, immer mehr zusammen, der Glaube wird zum gewaltigen, alles früher Gedachte weit hinter sich lassenden religiösen Erlebnis. *Ἄβραὰμ πιστεύσας ἐγγίζειν θεῷ λέγεται*[4].

Der philonische Glaubensbegriff weist auch gewisse Beziehungen zur ethischen Seite des menschlichen Wesens auf. Bisweilen gilt wohl die Tugend als Lehrmeisterin, die zum Glauben hinführt[5]. Da muß der Mensch in der Tugend bewährt sein, ehe er zu glauben vermag. Diese an den menschlichen Willen starke Zumutungen stellende Anschauung tritt jedoch auch im Zusammenhang mit dem Glaubensgedanken zurück hinter der genuin philonischen Auffassung, mit deren Durchführung wir hier beschäftigt sind. Er hebt die Vorbedingung für jedes Opfer hervor, daß man „ganz fest glaube", daß diejenigen, die Reue über ihre Sünden empfinden, einen „gnädigen Gott" haben[6]. Aller-

[1]) Div. haer. 98 f. [2]) Schlatter a. a. O.[3] S. 73. 80 f. [3]) Schlatters Worte (a. a. O.[3] S. 80), in ihr Gegenteil verkehrt. [4]) Mi. Abr. 132. [5]) Prae. poe. 27. [6]) Spec. leg. I 242.

dings fordert Philo die strenge Abwendung des Geistes von allen sinnlichen Erscheinungen. Die Verachtung der sichtbaren Welt schließt aber die Verachtung des eignen hinfälligen, gewordenen Wesens ein. Im Glauben vollendet sich die Selbsterniedrigung des Menschen. Darauf allein kommt es an, daß der hilfsbedürftige Mensch seine Hand nach oben ausstreckt, um das Gute und Schöne von Gott zu empfangen.

Es ist nicht unwichtig, wie Philo den Glauben mit den anderen Tugenden vergleicht. Er nennt ihn die vollendetste der Tugenden[1], die festeste. Letztere Bezeichnung hat viel zu bedeuten; sie charakterisiert den Glauben als das Fundament sittlicher Tüchtigkeit: wer ihn erwirbt, erwirbt die anderen Tugenden mit[2]. Danach ist der Glaube die Tugend, um deren Erwerb der Mensch allein zu ringen hat, weil die moralischen Tugenden ihm alsdann hinzugefügt werden. In diesem Sinne erklärt Philo, das Wort von der Gerechtigkeitsanrechnung des Glaubens ausdeutend: nichts sei so „gerecht", als wenn man ungemischten Glauben gegen Gott bewähre, er sei allein ein Werk der Gerechtigkeit[3]. Alle Gerechtigkeit, die der Mensch aufzubringen hat, ist im Glauben beschlossen.

Beziehungen zum ethischen Ideal gehen dem Glauben also nicht ab. Nur geht das Streben des auf den Glauben steuernden Menschen nicht darauf, ein sittlicher Mensch zu werden. Man hat daher erklärt, der philonische Glaubensbegriff sei wesentlich intellektualistisch bestimmt. Der Glaubende wirft eine falsche unsichere Erkenntnis ab und gewinnt im Glauben die sichere Erkenntnis Gottes. Mir scheint auch diese Auffassung nicht richtig zu sein. Der Glaube ist bei Philo eine Bewegung, die — durch die Erkenntnis — den ganzen Menschen ergreift; sein ganzes Sein gründet der Glaubende in Gott. So tritt in dem philonischen Glaubensbegriff vielmehr der rein religiöse Charakter seiner ganzen Geistesrichtung zutage. Das Erleben

---

[1]) Div. haer. 91. [2]) Virt. 216. [3]) Div. haer. 94f.

Gottes ist der Glaube — so allein werden wir Philos Gedanken richtig bestimmen. Der Mensch wird zu Gott geführt, das ist das Ziel des Glaubens; er läßt alles Sinnliche, Gewordene, die Umwelt und sein eignes Wesen, alles, was nicht Gott ist, hinter sich — das ist die Voraussetzung; von Gott läßt er sich nun beschenken und leiten — das ist die Folge. Die „Seele" ist es, die Gotte glaubt[1].

Offenbarung und Erlösung.

Wir haben somit eine höchst einfache und wertvolle Auffassung des religiösen Lebens ermittelt. Mitten im Verlauf ihres irdischen Daseins erkennt die Seele die Nichtigkeit ihres Wesens, wird in ihr das Verlangen nach göttlichem Wesen erweckt, wird sie ohn' ihr Verdienst und Würdigkeit mit einer Erscheinung Gottes begnadigt. Diese Auffassung des religiösen Erlebens entspricht der eigentlichen Empfindung und Erfahrung Philos. Hiernach ist der Anfang religiöser Erhebung eine gnädige Hilfleistung Gottes, die dem völlig Hilflosen gewährt wird. In diesem Sinn trägt die Religion Philos einen ausgesprochenen Erlösungs- und Offenbarungscharakter.

Auch Philo sucht die große Lebensfrage jedes ernsten Menschen zu lösen: wie befreit man sich von der Macht des Bösen, welcher Seele gelingt es, die Schlechtigkeit zu verbergen und zu vernichten! Aus der Fragestellung schon geht hervor, daß er an der eignen Fähigkeit des Menschen, von dem Bösen sich zu lösen, verzweifelt. Nur wo das Gottverlangen zuvörderst die Seele ergreift, kann die Selbstreinigung als Leistung von ihr gefordert werden, für die die Gotteserscheinung als Lohn erteilt wird. Wird dagegen, wie hier, die Frage nach der Gewinnung eines sündlosen Wesens vorangestellt, so ist es die Gottesoffenbarung, die alles schafft und schenkt. *Τίνι οὖν ψυχῇ ἀποκρύπτειν καὶ ἀφανίζειν κακίαν ἐγένετο, εἰ μὴ ᾗ ὁ θεὸς ἐνεφανίσθη.* So ziemt es sich, Gott als den

[1]) Mi. Abr. 43.

Heiland der Seele zu preisen: Preis dir, o Heiland, daß du deine Werke der nach dem Schönen sich sehnenden Seele zeigst und ihr nichts von deinen Werken verbirgst. Deswegen vermag sie ja die Schlechtigkeit zu fliehen und nun stetig den verderblichen Trieb zu verbergen und zu überschatten und zu vernichten[1].

Durch eine Offenbarung erweist sich Gott als Heiland und Erlöser der Seele. Wundervoll vermag Philo dies Erlebnis zu beschreiben. Was Moses dem Volke Israel von Gottes Hilfe im Kampfe verhieß, legt Philo im Sinn eines persönlichen Widerfahrnisses der einzelnen Seele aus: der Herr wird für euch kämpfen, und ihr werdet schweigen (2 Mos 14, 14). Wenn du's erlebst, daß die echten, erstgeborenen Erzeugnisse Ägyptens vernichtet werden, das Begehren, das Freuen, das Trauern, das Fürchten, das Unrecht, die Unsinnigkeit, die Unzüchtigkeit und alles, was diesem verbrüdert und verwandt ist, dann verstumme erschrocken in Ehrfurcht vor der furchtbaren Macht Gottes; keine Stimme in uns darf sich hören lassen, wenn zur Austilgung unseres Wesens rein von außen her, ungeheißen, die helfende Macht uns zu beschirmen kommt[2].

Weiter bedarf der gefangene Mensch, der sich nicht selbst befreien kann, eines Erlösers. Die Erlösung ist verheißen, und Gott hat sein Wort wahrgemacht. Nicht für immer wollte der Erzeuger die Seele in ihrem Gefängnis übersehen; aus Erbarmen *(οἶκτον λαβών)* beschloß er die Fesseln zu lösen und die Seele frei und sicher in die Heimat zu geleiten und nicht eher zu ruhen, als bis die Verheißungen, die er in Worten gegeben, durch Erfüllung in Taten besiegelt worden waren[3]. Unser Geist war auseinandergefahren, unter der Herrschaft der Triebe, bis daß Gott den Quell seiner Weisheit als erste seiner Kräfte abschied und herabsandte und damit die gefallene Seele mit unwandelbarer Gesundheit tränkte[4]; aus Gnaden reicht

---

[1]) Leg. all. III 27. [2]) So. II 265—267. [3]) So. I 181. [4]) Leg. all. II 86.

er seine süßen Wasser dar, die alles Salzige und Gemeine aus unserem Sinn abspülen[1]. Unsern Geist, der lang umhergeirrt war, und von den beiden Herrinnen der Lust und Gier gequält war, hat der Heiland aus Erbarmen ohne Mühe aus der Irre auf den Weg geführt, da er sich zu der heilsamen Flucht entschlossen hatte[2]. Göttliche Kräfte *(λόγοι θεοῦ)* steigen herab *διὰ φιλανθρωπίαν καὶ ἔλεον τοῦ γένους ἡμῶν*, zu unserer Hilfe und zu unserem Beistand und fachen in der Seele, die im Leib wie in einem Strom dahingerissen wird, durch ihren Hauch neues Leben ein, nachdem sie selbst gebeten worden sind, an der Seele nicht vorüberzugehen[3].

Die Befreiung stellt zugleich eine Scheidung dar. Gott scheidet das Gequälte von dem Quäler, gibt dem einen seinen schuldigen Lohn, führt den anderen zu vollkommener Freiheit heraus[4].

Die Erlösung besteht also darin, daß der bessere Teil den Sieg über die niederen Triebe gewinnt. Diesen Prozeß deutet Philo streng durch Zurückgreifen auf supranaturale Faktoren. Sehr stark betont er, daß die Hilfe von außen und von oben her kommt. Von oben her läßt Gott die Quellen des Guten schneien und regnen, von oben her läßt er das Schöne regnen, von außen her kommt über die Seele der *ὀρθὸς λόγος*[5]. Von oben her stürzt der Befreier Gott, der allein Freie, die falsche Herrin, den leeren Sinn, aus ihrer Feste[6]. Von oben her, vom Himmel herab steigt der Geist und läßt sich wirklich in die Fesseln des Leibes einbinden, führt den Menschen zum Erwerb der Tugenden und ins Vaterland zurück[7]. Nicht nur von einer Herabkunft und Inkorporation des göttlichen Geistes weiß Philo zu reden; ihn beschäftigt auch der Gedanke einer Herabkunft Gottes. Gewiß verändert Gott seinen Ort nicht, da er ja alles erfüllt; aber aus Erbarmen mit der vernünf-

---

[1]) Leg. all. II 32. [2]) Prae. poe. 117. [3]) So. I 147. 200. [4]) Div. haer. 271. [5]) Deus immu. 155. Eru. gra. 36. So. I 119. [6]) Sobr. 57. [7]) Div. haer. 274.

tigen Natur steigt er mit ihr herab, um sie aus der Hölle der Triebe zu dem olympischen Reigen der Tugenden zu geleiten und den flehenden Seelen den Weg zum Himmel zu weisen[1].

Philo will durchaus nicht etwa eine Erlösung durch Selbstbesinnung, durch Rückkehr des Geistes zu sich selbst lehren. Wollte man den Prozeß psychologisch in dieser Weise auffassen, so würde Philo solche Deutung als irrig zurückweisen. In der Lösung des Geistes von den Banden der Sinnlichkeit ist etwas Neues über den Menschen gekommen. Göttliche Kräfte lagen in ihm gebunden, göttliche Kräfte sind von oben herabgestiegen, um das Verwandte zu befreien. Ausdrücklich polemisiert Philo gegen ein falsches Verständnis. Er kennt eine falsche Lehre, die nur den menschlichen Geist als das Höchste anerkennt und ihn für die treibende Kraft alles Handelns erklärt; sie verwirft den Allgeist, den ungewordenen und unvergänglichen, und wendet sich an den menschlichen Geist, der doch sich selbst nicht einmal zu helfen imstande ist, als ob er zu wirken *(ἐνεργεῖν)* vermöchte. Philo scheidet scharf zwischen dem Allgeist, Gott *(ὁ τῶν ὅλων νοῦς)* und dem einzelnen, abgeteilten, menschlichen Geist. Und Frömmigkeit ist es, einzugestehen, daß dieser „nichts" ist, ihn zu verlassen und alles Gott zuzuweisen[2]. Oft werden auch die ungläubigen Menschen zu dieser Einsicht gezwungen: in Fällen der Not laufen sie erst, da sie dem *σωτὴρ θεός* nicht fest vertrauen, zu irdischen Hilfsquellen, wie sie das sterbliche Geschlecht zu spenden meint, und verlachen die Erinnerung an Gott; erst wenn sie zu der Erfahrung gekommen sind, daß von Menschlichem nichts hilft, verzweifeln sie an eignem Können und fliehen schließlich widerwillig zu dem einzigen Heiland, Gott[3].

In diesem Sinne bekämpft Philo den Gedanken der Willensfreiheit aus religiösen Gründen, während er ihn sonst als Ethiker und als Apologet verteidigt. Gott führt den

---

[1]) Post. Cai. 30f. [2]) Leg. all. III 29—32. [3]) Sac. Ab. Ca. 70f.

Geist heraus aus den Höhlen der Sinne, aus den Irrgängen der Vernunft, aus sich selbst, nämlich aus der Einbildung, er denke und begreife mit selbstherrlichem und selbsttätigem Willen[1].

So ist es ein Grundsatz philonischer Religion, daß alles Gute, was sich im Menschen findet, von oben her geschenkt und gewirkt ist: *πάντων ὅσα ἢ ψυχῆς ἢ σώματος ἢ τῶν ἐκτὸς ἀγαθά ἐστιν ὁ μὴ φίλαυτος αἴτιον ἀποφανεῖ τὸν ἀψευδῶς μόνον αἴτιον θεόν*[2]. Die Seele darf nichts Schönes für ihr Eignes erklären: von außen her ist es ihr beigelegt durch die Großmut des Gnaden spendenden Gottes[3]. Es ist allein Gottes eignes Werk, das Schöne zu säen und zu zeugen[4]. Alles Gute ist göttliches Gnadengeschenk[5]. Und ohne jede Mitwirkung *(συνεργεῖν, σύμπραξις)* menschlicher Kraft sendet Gott die himmlische Weisheit von oben her den nach Tugend sich sehnenden Seelen[6]. Jeder Synergismus wird strikte abgelehnt. Gott allein wirkt durch außerordentliche Sendungen.

Die Erlösung, von der Philo redet, wird dem einzelnen Menschen im Verlauf seines irdischen Lebens zuteil. Nur selten weiß Philo die großen weltgeschichtlichen Erlösungstaten Gottes, von denen das Alte Testament berichtet, zu würdigen. Als einmal vorzeiten die Menschheit das Maß ihrer Sünde allzusehr angehäuft hatte, hat Gott ein Gericht bestellt, aber doch eingedenk seiner vollkommenen Güte auch sein Heilserbarmen über einen, der Gnade gefunden hatte, Noah, walten lassen; ihm hat er die helfende Rechte dargereicht[7]. Zumeist stellt er die Erlösung als ein Ereignis in der Geschichte der Seele dar. Hin und her im Lauf der Zeit sendet Gott den Seelen den Erlöser, die erlösenden Kräfte.

Vergleichen wir den erlösenden Eingriff Gottes in die Geschicke der Seele mit dem schaffenden Wirken Gottes, so erscheint die Erlösung als eine zweite Gnadentat. Zweimal sendet Gott von oben her aus Erbarmen den

---

[1]) Div. haer. 85. [2]) Mu. no. 221. [3]) Mu. no. 141. [4]) Mu. no. 138. [5]) Deus im. 5. [6]) Mu. no. 258—260. [7]) Deus im. 73 f.

Menschen seine Gnadengabe, den Geist, wenn er den Menschen schafft und ausstattet, und wenn er den gefangenen Geist wieder befreit. Da beide Taten ähnliche Voraussetzungen und den gleichen Hergang aufweisen, so kommt es, daß Philo die Doppelheit bisweilen verwischt. Da erscheint denn die schöpfungsmäßige Ausrüstung mit dem Geist als die Befreiung von fremdem Zwange, und den Menschen trifft nur — Lob und Tadel, je nachdem er sein Gut verwaltet hat[1]. Solche Verwischung hebt jedoch nur deutlich hervor, daß Philo zumeist die Gnadentat der Erlösung als ein Ereignis faßt, das die Seele mitten in ihrem irdischen Leben trifft und aus langjähriger Not herausreißt. Die Erlösung ist ein Erlebnis der Seele; ein in Schlechtigkeit versunkenes Menschenkind wird durch eine eigne Sendung Gottes begnadet und befreit, wieder Herr seiner selbst.

Durch die Erlösung wird der Mensch nun in eine neue Daseinsweise übergeführt. Er wird recht eigentlich erst zum Leben erweckt. Zur Gemeinschaft mit Gott erhoben, muß er sein früheres Leben mit einem Scheindasein, einem ständigen Totsein, seine neue Existenz mit dem wahrhaftigen Leben vergleichen. Lebendig geworden, hat er an der Unsterblichkeit der Gottheit Anteil gewonnen. Er ist in die Welt der Unvergänglichkeit eingetaucht[2].

Stufen und Schranken der Gottesgemeinschaft.

Die Erlösung des Geistes besteht zunächst in der Herabkunft göttlicher Kräfte, die den Menschen reinigen und alle Tugenden in ihn einpflanzen. Aber der Mensch will mehr: Gott selbst will er erfassen, sein Wesen erkennen und gewinnen. Wie redet Philo von der eigentlichen Gottesgemeinschaft, die aus dem Glauben entsteht?

Der Offenbarungsgedanke bei Philo begreift einige prägnante Ausdrücke in sich, die oft wiederkehren: Suchen und Finden, Begegnen Gottes, das Sehen Gottes. Ihre Verwendung legt dem Offenbarungsglauben und der Er-

[1]) Deus immu. 47f. [2]) Fuga inv. 55.

fahrung einer persönlichen Berührung des Menschen mit Gott eigentümliche Schranken auf.

Zunächst erscheint die Gott suchende Seele *(ψυχὴ τὸν ἀληθῆ ζητοῦσα θεόν)*[1] sehr häufig in Philos Kommentaren. Abraham ist ihr Typus. Von der Sehnsucht getrieben, das Seiende zu erkennen, raffte er sich auf, mit ungemessenem Eifer, das Eine zu suchen[2]. Voraussetzung für dies Suchen ist die Gewißheit, daß ein oberster Vater der Götter und Menschen und der ganzen Welt existiert; hierin sind sich Griechen und Barbaren einig; nun begehren aber die Philosophen, seine unsichtbare Natur, die zu sehen und zu erkennen schwer ist, aufzusuchen, und scheuen kein Mittel, ihn zu finden, damit sie ihm danach dienen[3]. Oft ziehen sich die Menschen, die Gott zu finden suchen und begehren *(οἱ ζητοῦντες καὶ ἐπιποθοῦντες θεὸν ἀνευρεῖν)*, in die Einsamkeit *(μόνωσιν)* zurück; in dieser Beziehung schon suchen sie der seligen Natur Gottes ähnlich zu werden[4].

Freilich mit dem Suchen und Finden ist es eine eigne Sache. Unerwartet kann man plötzlich, ohne gesucht zu haben, den Schatz des vollkommenen Glückes finden. Dagegen verfehlen oft die, die emsig suchen, ihren Gegenstand[5]. Was im menschlichen Leben häufig zu beobachten ist, trifft für die Gottsucher in besonderem Maße zu. Sie strengen sich gewaltig an, reißen sich los von den Hemmungen des Leibes und den Wahnvorstellungen des Geistes; ihr Suchen ist aufrichtig, kein Schein — zu dem Geist, der nicht aus sich selbst herausgegangen, sagt Philo: *ἀζητήτως ἔχεις τῶν θείων, κἂν ἐπιμορφάζῃς ὅτι ζητεῖς.* Dennoch müssen auch sie belehrt werden: richtig suchen mußt du, ob du jedoch Gott finden wirst, den du suchst, ist ungewiß, denn vielen hat er sich nicht offenbart; ihr Streben war bis zum Ende erfolglos *(εἰ δὲ ζητοῦσα εὑρήσεις θεόν, ἄδηλον, πολλοῖς γὰρ οὐκ ἐφανέρωσεν ἑαυτόν, ἀλλ' ἀτελῆ τὴν σπουδὴν ἄχρι παντὸς ἔσχον)*[6].

---

[1]) Abr. 68. [2]) Virt. 215. [3]) Spec. leg. II 165. [4]) Abr. 87. [5]) Deus immu. 92 f. [6]) Leg. all. III 47.

Ein trostloses Bild entwirft Philo von dem menschlichen Frömmigkeitsstreben. Mögen auch viele sich aufraffen, in dem Wunsche, den eigentlichen Zweck ihres Daseins zu erreichen — nur ganz wenige finden wirkliche Stillung ihres Gotteshungers; die meisten Seelen ziehen ewig ungestillt durchs Leben. Und das ist nicht ihre Schuld: sie haben Sinnenlust, Trägheit und Gedankenlosigkeit überwunden. Die Gottheit ist es, die fast willkürlich und grausam nur einige wenige ihrer Erscheinung würdigt. Die Religion Philos scheint nur einer ganz geringen Zahl von Auserwählten selige Befriedigung zu gewähren; die Menge derer, die sich für Frömmigkeit erwärmen lassen, scheint sie erst unselig zu machen.

Indes Philo weiß auch den Nichtbegnadigten Trost zu spenden. Es genügt, sagt er, zur Teilnahme am Guten ganz allein das Suchen; schon die Bewegung auf das Schöne hin, auch wenn sie nie zum Ziele führt, vermag zu erfreuen[1]. Im Verlauf des Suchens öffnen sich die Augen der Seele, und mit geschärftem Blick erkennt sie, daß sie auf die Jagd nach einem nie einzufangenden Ding ausgezogen ist, das immer zurückweicht und in der Ferne bleibt und vor dem Verfolger immer einen unendlichen Abstand voraus hat. Aber wir freuen uns doch mit den Gottliebenden, die das Eine suchen, wenn schon sie es nie finden; denn das Suchen des Schönen ist fähig, aus sich eine Vorfreude zu erzeugen, auch wenn es nie zur Erfüllung kommt *(ἱκανὴ γὰρ ἐξ ἑαυτῆς προευφραίνειν ἐστὶν ἡ τοῦ καλοῦ ζήτησις, κἂν ἀτυχῆται τὸ τέλος)*[2].

Der Gedanke Philos ist verständlich. Die ständige Spannung, die ständige Richtung aller Kräfte auf das Vollkommene und Schöne hin vermag wirklich einem Leben Sinn und Wert zu geben, kann bis zu einem gewissen Grade auch Befriedigung gewähren.

Philo redet hier aus eigner Erfahrung. Was er beschreibt, ist das Suchen und Streben des wahrheitsdurstigen

---

[1]) Leg. all. III 47. [2]) Post. Ca. 18. 21.

Philosophen. Nichts Schöneres gibt's, als den wahren Gott zu suchen, wenn auch das Finden menschliche Kraft übersteigt. Schon der Eifer im Lernenwollen erwirkt ja für sich unaussprechliche Freude und Wonne[1]. Also ist das Leben der ewigen Gottsucher ganz und gar nicht trostlos; im Gegenteil: unendlich viel Glück und Freude birgt es in sich! Des Suchen Gottes erhebt sich über dem Durch forschen des Kosmos. Auch dies Suchen ist ein befriedigendes Geschäft; wenngleich man nicht das Wesen etwa der Sterne deutlich erkennen kann, erquickt man sich doch an dem, was man sieht, und an dem Lernenwollen; nicht ermattend greift man nach dem zweiten Preis, wenn der erste nicht vergeben wird. Ebenso brauchen wir das Suchen nach Gott nicht aufzugeben, wenn schon wir eine klare Vorstellung von dem wahrhaft seienden Gotte nicht gewinnen: weil das Forschen auch ohne Finden dreimal erwünscht ist *(διὰ τὸ τὴν σκέψιν καὶ ἄνευ τῆς εὑρέσεως καθ' αὑτὴν τριπόθητον εἶναι)*[2].

Die Belehrung, die dem Moses widerfuhr, vermag jedem Gottsucher zu dienen. Moses wagte es, Gott zu bitten: offenbare dich mir *(ἐμφάνισόν μοι σαυτόν* 2 Mos 33, 13*)*. Die Welt hatte ihn das Dasein ihres Vaters und Künstlers erkennen lassen; nun sehnte er sich, sein Wesen zu erfassen, und er wußte, Gott allein konnte sich selbst zu erkennen geben. Die Antwort Gottes weist die Bitte zurück und — das ist für die Gottesanschauung wichtig — rechtfertigt die Ablehnung. Gott kann alles schenken und schenkt gern; aber die sterbliche Natur vermag nur wenig aufzunehmen. Nach der Aufnahmefähigkeit des Menschen bemessen sich die Gaben und Offenbarungen Gottes. Nun wünscht Moses eine Hypostase Gottes, die *δόξα,* zu schauen. Aber auch die göttlichen Hypostasen sind niemals ihrem Wesen nach für den Menschen begreifbar. Eines nur ist erreichbar, und dies gewährt Gott bereitwillig und gern: die göttlichen Kräfte sind die Ideen, die die sichtbare Welt

---

[1]) Spec. leg. I 36. [2]) Spec. leg. I 37—40.

geordnet und gestaltet und den Dingen ein Bild ihres Wesens aufgedrückt haben: es gilt mit den Augen des Geistes den Abdruck ihrer Tätigkeit zu begreifen. Nur muß das Verlangen nach Weisheit beständig und unermüdlich sein, dann füllt sie auch ihre Verehrer mit den allerschönsten Gedanken[1].

Diese Ausführungen zeigen, wie das Bild des ewigen Gottsuchers doch nicht unerfreulich anzusehen ist. Zunächst schwindet der Schein der Härte und Willkür auf seiten der Gottheit; sie spendet dem Sucher soviel er zu fassen vermag. Sodann läßt sich nachempfinden, wie doch den Forscher sein Treiben wohl zu befriedigen und zu beglücken vermag. Er durcheilt die Reihen der sichtbaren Dinge, und in ihrer Mannigfaltigkeit und Schönheit nimmt sein geistiges Auge die Spuren der göttlichen Kräfte deutlich wahr.

Freilich von Moses heißt es: da er dies gehört, ließ er nicht ab von seinem Verlangen, vielmehr fachte er seine auf das Unsichtbare gerichtete Sehnsucht stärker an[2]. So weiß denn Philo an anderen Orten höhere Ziele abzustecken, die der suchende Mensch wirklich erreicht. Allerdings geht die Seele auf ein unschaubares und unsichtbares Suchen aus, wenn sie das Seiende nach seinem Wesen zu erfassen sucht; aber wenn sie sich dessen nur bewußt wird, daß die Jagd nie zu Ende führen wird, hat sie eine wertvolle, hohe Erkenntnis gewonnen; sie begreift, daß der seiende Gott jedermann unbegreiflich, und sie sieht, daß er unsichtbar ist. Sie weiß, wie sie von Gott zu denken hat; und dies Wissen gilt als das „größte Gut“[3]. Es ward auch dem Moses zuteil. Der Gottliebende vermag aber noch mehr zu erfassen, als dem Moses gewährt wurde. Das Suchen des besten, unvergleichlichen, allursächlichen Gottes erfreut sofort alle, die sich an die Arbeit machen, und es ist nicht ziellos *(ἡ δὲ τοῦ τῶν ὄντων ἀρίστου καὶ ἀσυγκρίτου καὶ πάντων αἰτίου θεοῦ ζήτησις εὐφραίνει μὲν εὐθὺς ἰόντας ἐπὶ τὴν σκέψιν, ἀτελὴς δ'οὐ γίνεται)*: denen, die ihn zu sehen

[1]) Spec. leg. I 45—50. [2]) Spec. leg. I 50. [3]) Post. Ca. 15.

begehren, kommt Gott mit seinen jungfräulichen Charitinnen zuvor, weil er gnädiger Natur ist, und zeigt sich ihnen[1]. So macht nicht nur das ewige Sichausrecken nach dem Unerreichbaren die Freude eines frommen Lebens aus. Göttliche Kräfte lassen sich von dem Menschen fassen, sie bringen das Jagen und Suchen wirklich zur Ruhe. Fern bleibt den Menschen das eigentliche Wesen Gottes, es stößt das Gewordene immer weit von sich ab, auch die ungemischten, körperlosen Ausstrahlungen des Geistes vermögen es nicht zu berühren; aber nahe kommt Gott einem jeden in seinen Kräften, den schaffenden und züchtigenden; diese berühren den Menschen[2].

So löst Philo selbst den Gedanken des nie zum Ziele gelangenden Suchens auf; ein wenn auch beschränktes Ziel ist zu erreichen. Und er verwirft damit die Auffassung, daß das nie endende Suchen an sich ein Glück sei: er verbietet schließlich das Suchen nach dem Unerreichbaren. Gott sagt nicht: sehet mich — seinem Wesen nach kann Gott von der Kreatur überhaupt nicht begriffen werden — sondern sehet, daß ich bin, mein Dasein schaut. Es genügt daher dem menschlichen Geist, bis zu dem Begreifen, daß der Urheber des Alls existiert, vorzudringen; darüber hinaus sich strecken wollen, das Wesen und die Seinsweise zu erforschen suchen, ist *ὠγύγιός τις ἠλιθιότης*. So wagt es Philo, den *πάνσοφος* Moses zu tadeln. Wer sich nicht mit der Erkenntnis des Daseins Gottes und mit der Begreifung der Gott folgenden und dienenden Kräfte begnügt, sondern weiter sucht und begehrt, ist ein Tor[3]. —

Neben die Sucher, die nie finden, stellt Philo die Menschen, die, ohne gesucht zu haben, plötzlich Gott „finden". Unerwartet finden wir plötzlich den Schatz vollkommenen Glückes, wenn Gott einmal ohne Mühe und Anstrengung die Anschauung der ewigen Weisheit verleiht. Diese begnadigten Menschen haben nicht gesucht *(δίχα ζητήσεως)*, haben ihre Gedanken nicht auf den Gewinn der göttlichen

---

[1]) Fuga inv. 141. [2]) Post. Ca. 20. [3]) Post. Ca. 168f.

Erkenntnis gerichtet *(ἄνευ φροντίδος, ἃ μὴ διενοήθησαν)* haben sich nicht um ihre Erlangung bemüht *(μὴ σπουδάσαι τοῖς πράγμασιν ἐντυχεῖν)* — die göttlichen Kräfte sind ihnen zuvorgekommen *(προαπαντήσαντα)*, haben sich herzugedrängt, ihnen zu Gesichte zu kommen und den genauesten Begriff von sich ihnen einzuprägen[1].

Dies unerwartete Finden des Göttlichen bezeichnet Philo mit dem schönen Gedanken der Begegnung mit Gott. Viele Gotteserscheinungen des Alten Testamentes sind solche Begegnungen Gottes: da ist nicht von einem *ἔρχεσθαι* oder *ἐλθεῖν* Gottes die Rede, sondern von einem *ἀπαντῆσαι*. Ein wichtiger Unterschied liegt in den beiden Worten inbegriffen. Das Kommen ist etwas Freiwilliges, das Begegnen etwas Unfreiwilliges. Plötzlich erscheint der göttliche Logos der einsamen Seele, um sich ihr als Weggenosse anzuschließen, und reicht ihr damit eine unerwartete, alle Hoffnung übersteigende Freude dar[2].

Die Begegnung ist eine besondere Gnade, die nur „einzelnen Seelen" zuteil wird. Da kommt Gott unserem Bitten und Planen zuvor; durch sein Entgegenkommen erfährt die Seele vollkommene Beglückung. Wenn so plötzlich ein Gottesgedanke in den Geist eintritt, teilt er sofort seinen Segen aus und heilt alle seine Gebrechen[3].

Der Gedanke eines Zuvorkommens Gottes enthält die strengste Ablehnung alles Synergismus. In der christlichen Theologie ist er wieder aufgenommen worden, als man die Allwirksamkeit der göttlichen Gnade und die völlige Ohnmacht des an die Sünde gebundenen menschlichen Willens begrifflich fixieren wollte. Philo gebraucht ihn, um das Erlebnis bevorzugter Seelen zu beschreiben; er gibt eine begrifflich klare Definition: *ὁρᾷς ὅση τοῦ αἰτίου ἡ χάρις φθάνοντος τὴν ἡμετέραν μέλλησιν καὶ προαπαντῶντος*[3]. Indessen würde auch das Widerfahrnis der anderen Seelen unter den Begriff der gratia praeveniens fallen; ihnen

---

[1]) Deus immu. 92 f.; oben S. 31. [2]) So. I 71. [3]) Leg. all. III 215.

erscheint Gott auf ihre Bitte hin[1]. Hier kommt die Gnade zwar nicht dem Wünschen und Planen zuvor, aber ein Wirken des Menschen ist doch auch nicht vorausgegangen. Die Seele bittet, daß der Helfer erscheinen möchte, der ihre Gebrechen zu heilen vermag.

Philo faßt nun auch einen weiteren Begriff der Begegnung Gottes, der diesen zweiten Fall einschließt. Da wird noch deutlicher, daß seine Vorstellung mit dem christlichen Begriff der zuvorkommenden Gnade sich nahe berührt. Moses führte das Volk heraus zur Begegnung mit Gott (*εἰς τὴν συνάντησιν τοῦ θεοῦ*, 2 Mos 19, 17). An eine Bedingung ist also die Begegnung geknüpft: unsichtbar kommt Gott zu den Seelen, die sich nach einer Begegnung mit ihm sehnen *(πρὸς τὰς ποθούσας ψυχὰς ἐντυχεῖν αὐτῷ)*[2]. Dies Sehnen hat seinen Grund in der rechten Stimmung der Seele, die Philo immer zur Voraussetzung des religiösen Erlebnisses macht. Solange der Geist sich einbildet, feste Vorstellungen von den geistigen und sinnlichen Dingen zu fassen und in der Höhe zu wandeln, bleibt der göttliche Logos in weiter Ferne; erst wenn er seine Schwachheit eingesteht und gewissermaßen untergeht und sich verbirgt, dann erst kommt ihm helfend der Sekundant jeder asketischen Seele entgegen *(προϋπαντᾷ)*, der *ὀρθὸς λόγος*. An sich selbst muß die Seele verzweifeln und den von außen ungesehen herabkommenden Logos erwarten *(ψυχῆς . . ἑαυτὴν μὲν ἀπογινωσκούσης, τὸν δὲ ἐπιφοιτῶντα ἔξωθεν ἀφανῶς ἀναμενούσης)*[3]. Das Moment des Unerwarteten ist in dieser Auffassung aufgelöst. Gerade dadurch hat Philo ein schönes Bild geschaffen: die Seele, die, ihrer völligen Ohnmacht sich bewußt, geduldig und sehnsüchtig auf eine Begegnung mit Gott wartet; und über ihr der allwaltende gnädige Gott, der leis und ungesehen sich herabläßt, die heiße Sehnsucht zu stillen.

In jedem Falle stellt der Gedanke der Gottbegegnung, den Philo wohl den alttestamentlichen Erzählungen ent-

---

[1]) Leg. all. III 215. [2]) So. I 71. [3]) So. I 119.

nommen, nun aber auf intime Seelenvorgänge übertragen hat, eine besonders schöne Fassung des religiösen Erlebnisses dar. Das Neue, Überwältigende, Erhebende, das dem Menschen widerfährt, dem sich Gottes Wirklichkeit erschließt, bringt er ergreifend zum Ausdruck. —

Das Finden und Begegnen Gottes schließt sich mit einer dritten Offenbarungsform zusammen, dem Sehen Gottes. Der Fromme sucht, Gott zu sehen, sein Finden ist ein Schauen; und Gott begegnet ihm, indem er sich sehen läßt.

Das Sehen Gottes hat für den Philosophen Philo besondere Bedeutung. Die eigentliche Beschäftigung des Philosophen ist ja das Sehen. Schon an dem sinnlichen Prozeß ist die Wichtigkeit des Sehens zu erfassen. Das Sehen ist die vornehmste, schönste unter den Sinnesfunktionen, denn es vermittelt das Schönste von allem, was existiert, die Sonne, den Mond, den ganzen Himmels- und Weltbau; so überragt auch das geistige Schauen, die Einsicht *(φρόνησις)* alle seelischen Kräfte. Den Gipfel der Seligkeit aber hat man erreicht, wenn man nicht nur die Dinge der Natur erkennend begreift, sondern auch den Vater und Schöpfer des Alls zu sehen vermag; da hat man die Ruhe *(στάσις)* gewonnen, die bei der gewordenen Natur nicht zu finden ist. Der Weg dazu ist vorhanden: Gott kettet die Seele an seine Kräfte und zieht sie mit mächtiger Anziehungskraft zu sich heran[1].

Das Sehen Gottes ist die besondere Gnade *(γέρας)*, die dem dritten der Erzväter zuteil ward; Jakob heißt Israel, d. i. *ὁρῶν θεόν* oder *ὅρασις θεοῦ*[2]. Zwei Wege nennt Philo, die zum Sehen Gottes führen. Der eine Weg führt von unten nach oben, auf der Himmelsleiter steigt man zu Gott hinauf, von den Werken aus erfaßt man den Werkmeister. Da wandert der Geist in der Welt umher und schaut sie an: sie dünkt ihm wie eine wohlgeordnete Stadt; voll Bewunderung und Staunen kommt er auf den

---

[1]) Abr. 57—59. [2]) Prae. poe. 36. 41.

Gedanken, daß solche Schönheit und solch überwältigende Ordnung nicht von selbst entstanden sein könne, vielmehr von einem Werkmeister herrühren müsse, der auch Vorsehung und Fürsorge über seinem Werke walten läßt. So wird ihm die Anschauung Gottes zuteil. Der andere Weg ist würdiger. Fast möchte Philo jene Männer tadeln, die von dem Gewordenen aus den Ungewordenen und Erzeuger erschauen wollen. Die Wahrheit verfolgen eigentlich nur die, welche Gott durch Gott zu erfassen suchen. Sie nehmen keinen Denkschluß zu Hilfe, um zur Schauung Gottes zu gelangen; unmittelbar durch eigne Offenbarung läßt sich Gott von ihnen sehen; niemand wirkt mit *(συνεργοῦντος)*, und niemand kann mitwirken. Diese Bevorzugten sind die frommen, echten Therapeuten und Gottliebenden, deren Typus Israel ist[1]. Neben ihm steht Moses, der, auf der Suche begriffen, den Dreimalersehnten und allein Guten klar zu sehen, sich an Gott selbst wandte mit seiner Bitte: offenbare dich mir, daß ich dich deutlich sehe (2 Mos 33, 13)[2].

Fragen wir nun: was sieht die Seele von Gott? Niemand hat Gott selbst je gesehen, ist auch ein Satz philonischer Lehranschauung. Sein eignes Wesen *(ποιότης, οὐσία)* kann nur von ihm selbst geschaut werden, weil es besser als das Gute, älter als die Monas, klarer als das Eine ist[3]; für Menschen bleibt er unerreichbar[4]. Die Menschen haben kein Organ, um Gott aufzufassen; auch der Geist, der allerdings unsichtbar ist, wie Gott, genügt nicht dazu[5].

Wieder scheint Philo den Seelen die vollkommene Stillung ihres Verlangens versagen zu müssen. Er lehrt auch hier Zufriedenheit mit dem Erreichbaren. Es ist schon ein Gut, das Dasein Gottes zu erfassen, weil nicht alle dazu kommen. Diese Anschauung gewährt Gott neidlos, soweit die gewordene und sterbliche Natur sie fassen kann. Und die Erfassung des Daseins — das weiß Philo wundervoll zu zeichnen — ist wirklich ein Sehen: wer Gott zu

---

[1]) Prae. poe. 41—46. [2]) Mu. no. 7f. [3]) Prae. poe. 40.
[4]) Legat. 1. [5]) Mu. no. 7. 10.

sehen wünscht, hat zuvor bei dem sterblichen Geschlecht eitel Finsternis gefunden, selbst der Himmel gewährt ihm den Eindruck der Nacht; da strahlt vor ihm plötzlich ein Licht auf, leiblos, reiner als der Äther, und offenbart den geistigen Kosmos: es ist der Vater und Heiland, der sein Dasein zu erkennen gibt[1]. In diesem Sinne ist die Erfassung des Daseins Gottes ein überwältigendes Sehen. Die Welt erhält plötzlich einen neuen Schein, wenn der Geist erkennt, daß sie nicht allein da ist, daß ein allmächtiger Gott schaffend über ihr waltet. Wie aus tiefem Schlaf erwachend, öffnet sich das Auge der Seele und beginnt statt der Finsternis den reinen Strahl zu sehen und folgt dem Schein und schaut, was sie zuvor nicht sah, den Lenker und Steuermann des Kosmos, der sein eigen Werk heilbringend leitet und die Führung und Sorge um ihre Teile leistet, soweit sie der göttlichen Fürsorge würdig sind[2].

Weiter ergeht es dem Sehenden wie dem Findenden. Gott selbst ist unerreichbar, aber in seinen ihm dienenden Kräften läßt er sich schauen von den Seelen, die dazu fähig sind[3]. Freilich auch vom Logos heißt es einmal, daß er nicht sichtbar werden könne *(εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν)*[4].

Im Gegensatz dazu erklärt Philo an anderer Stelle, daß die Seele nur in einem mittleren Zustande Gott den Lenker der Weisheit noch nicht sehen könnte, wohl aber die Weisheit[5]. Danach gibt es eine Entwicklung des Schauvermögens; ein gereifter Mensch vermag am Ende doch irgendwie Gott selbst zu sehen.

Solch ein Sehen Gottes ist nach den heiligen Erzählungen der Juden einigen Männern der Vorzeit zuteil geworden: in körperlicher Gestalt erschien ihnen Gott. Später ward in der christlichen Gemeinde und Theologie der Gedanke formuliert, daß der unsichtbare Gott in Jesus sich habe schauen lassen: wer mich siehet, der siehet den Vater. Dualistisch gerichtete Theologen erklärten, der Leib

---

[1]) Prae. poe. 36 ff. [2]) Abr. 70. [3]) Legat. 1. [4]) Fuga inv. 101. [5]) Det. pot. 30 f.

Jesu sei ein Scheinleib gewesen, weil das Göttliche unmöglich einen sterblichen, in das Element des Bösen eingesenkten Leib habe tragen können. Wie stellt sich Philo zu dem Problem?

Auch Philo ist Doketist. Die eigentliche Wesensoffenbarung Gottes vollzieht sich in unkörperlicher Weise; sie ist jedoch nur von körperlosen Seelen zu fassen. Den Menschen, die noch im Leibe sind, stellt sich Gott in Gestalt von Engeln vor; da verwandelt er aber nicht seine Natur, sondern schafft in ihren Vorstellungen einen anders gestalteten Eindruck, so daß sie das Bild für den Archetyp, nicht für das Nachbild halten. Gott macht sich den Menschen und Engeln gleich, es ist aber nur ein Schein *(ὅσα τῷ δοκεῖν)* zum Nutzen der Schwachen und zu ihrer Erziehung, die das wahre Wesen Gottes nicht sehen, ohne Körper Gott überhaupt nicht wahrnehmen können; und die Folge ist, daß sie den Logosengel, der doch nur Gottes Bild ist, für Gott selbst halten. Den Fortschreitenden offenbart sich Gott weiter in reinerer Weise; erst sehen sie den Logos in doketischer Engelgestalt, dann Gott selbst, den Herrn der Kräfte[1].

So weiß Philo doch auch von einem Sehen Gottes zu reden. Besonders reinen Seelen wird es zuteil, und künftig werden alle Seelen dazu geführt, die von dem Leibesleben gelöst werden können.

Auch das Sehen Gottes leitet Philo von Gottes Initiative ab: eine Offenbarung Gottes hat es zur Voraussetzung. Er macht auf den Sprachgebrauch der Bibel aufmerksam; der Weise sah nicht Gott, sondern Gott ward von ihm gesehen *(ὁ θεὸς ὤφθη,* 1 Mos 12, 7*)*. Unmöglich hätte jemand von sich aus das wahrhaft Seiende erfassen können, wenn jenes sich nicht dargestellt und gezeigt hätte *(μὴ παραφήναντος ἐκείνου ἑαυτὸν καὶ ἐπιδείξαντος)*[2]. Sehr schön hebt Philo dabei hervor, daß dieses Sehen doppelseitig ist; auch die Seele wird gesehen, sie kommt vor Gottes Angesicht.

---

[1]) So. I 232—240. [2]) Abr. 79f.

Die Korrespondenz findet er in der Formel *ὁρῶν καὶ ὁρώμενος* ausgedrückt[1]. Nur Gott kann ja auch die Seele sehen[2]. Das aber ist ein unaussprechlich beglückendes Bewußtsein für die Seele: Gott hat sie für würdig befunden, ihm unter die Augen zu kommen. In dem Sehen und Gesehenwerden vollendet sich daher die feste Kettung der Seele an Gott, den einzig besten: *ἣν ἀξίαν ἔκρινεν εἰς ὄψιν ὁ ἡγεμὼν τὴν ἑαυτοῦ ἐλθεῖν, τῷ ἀρίστῳ μόνῳ προσεκλήρωσεν*[3].

Dieser vollendeten Stufe der Gottesbeziehungen weist Philo gelegentlich jenes Grundelement der Frömmigkeit zu, die *πίστις*. Moses reckt sich danach, Gott zu sehen und von ihm gesehen zu werden, um für das unsichere Zweifeln den festesten Glauben einzutauschen[4]. Das Glauben ist hier dem Schauen nicht entgegengesetzt, es löst sich nicht im Schauen auf; vielmehr kann es erst recht sich gestalten, wenn das Sehen sich dazu gesellt.

Gott und seine Kräfte.

Unsere Ausführungen über das Finden und Schauen Gottes haben das philonische Frömmigkeitsstreben in eine eigentümliche Beleuchtung gerückt. Es bleibt eine Schranke zwischen Gott und Mensch, die kaum einer übersteigt. Ein vollergiebiges Gemeinschaftsleben des Menschen mit Gott ist nicht möglich. Gottes ureignes Wesen bleibt dem Menschen unerreichbar. Darauf aber kommt es dem Frommen doch an, Gottes Wesen zu erkennen und in sich aufzunehmen. Philo muß zugestehen, daß dies doppelte Verlangen des Hellenen in vollkommener Weise nicht gestillt wird, solange der Mensch im Leibe sich befindet. Aber er hat sich bemüht, dem Frommen zu zeigen, daß er auch innerhalb der schwer übersteigbaren Schranken Genüge, Freude und Seligkeit zu finden vermag.

Es hat sich somit die hohe Bedeutung ergeben, die die Gotteslehre Philos für sein Frömmigkeitsleben besitzt.

---

[1]) Post. Cai. 92. [2]) Abr. 104. [3]) So. II 227. [4]) Post. Ca. 13.

Den Begriff des einen Gottes faßt Philo im Sinne absoluter unnahbarer Erhabenheit: Gott ist höher als Tugend und Wissen, höher auch als das Gute und Schöne[1]. Dieser Gottesbegriff macht eigentlich die Frömmigkeit überhaupt zum Problem. Kann in einem endlichen Wesen das Verlangen entstehen, diesem Gotte anzuhangen und zu dienen? Das Problem löst sich, wenn wir eine zweite Frage aufwerfen: wie konnten neben dem absolut seienden Gotte endliche Wesen ins Dasein treten? Wenn der erhabene Gott endliche Wesen durch irgend eine Vermittlung ins Dasein rufen konnte, so liegt eben darin gegeben, daß die Geschöpfe die Verbindung mit dem Schöpfer suchen.

Indem Gott die Welt und die Menschen schuf, trat er aus seiner Absolutheit heraus. Der erste Satz philonischer Gotteslehre lautet, daß Gott die Fülle aller Vollkommenheit in sich birgt; dem schließt sich alsbald ein zweiter an: von seinem Eignen gibt er allen Teilwesen[2]. So nimmt Philo eine sittliche Grundeigenschaft in den Begriff des vorweltlichen, überweltlichen Gottes, die die Schöpfung der endlichen Dinge vermittelt, die ewige Güte: das Beglücken kommt der seligen und glücklichen Natur zu[3].

Gott hat nun göttliche Teilkräfte aus sich herausgelassen, die zwischen dem Ungewordenen und dem Gewordenen vermitteln, in denen die Güte Gottes schöpfend und helfend sich auswirkt: *εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ἀρωγοὺς καὶ σωτηρίους τοῦ γενομένου πάσας*[4]. Diese sind es, die den Menschen begreifbar sind, sie nehmen sich der schwachen Menschen an. Philos Religion ist nicht bloß Hierophantik für sublime Geister; auch die vielen kleinen, schwachen, oft fehlenden Menschen vermag er anzuweisen, daß sie bei der Gottheit ihre Zuflucht und ihren Trost finden können; auch ihnen steht der Verkehr mit Gott offen.

Die göttlichen Kräfte bezeichnen in ihrer mannigfachen Abstufung die verschiedenen Entwicklungsstufen, die die

[1]) Op. Mu. 8. [2]) Cher. 86. [3]) Deus immu. 108. [4]) Conf. li. 171.

Menschen einnehmen. Die Verteilung, die Philo anstellt, ist oft willkürlich aus alttestamentlichen Bestimmungen deduziert; in jedem Fall drückt sie aus, daß das göttliche Wesen jedem Menschen in der Offenbarungsform und Wirkungsweise sich zeigt, die für ihn erträglich und förderlich ist. Sechs Zufluchtsstädte kennt das Gesetz; es sind die sechs Hypostasen des göttlichen Wesens, die den verschiedenen Arten der Menschen zum Heil dienen. Es zeigt sich, daß die Gottheit reiche Mittel hat, zu helfen. In der obersten Hypostase, dem göttlichen Logos, findet man das Höchste, was der vergängliche Mensch sich wünscht, das ewige Leben. Mit zwei ihm unterstehenden Mächten schließt er sich zu einer ersten Trinität zusammen: die Schöpfermacht Gottes, die dem Gewordenen das Dasein des Schöpfers und daraus folgernd die Liebe zum Schöpfer lehrt, und die Herrschermacht Gott, die durch Furcht zur Vernunft zwingt. Eine zweite Trias nimmt noch deutlicher auf die Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit der Menschen Bezug: die gnädige, die gebietende und die verbietende Kraft. Wenn jene noch ferne unserem Geschlecht stehen, so sind diese durchaus uns zugewandt; sie nehmen sich der hinfälligen Menschen an. Die Wesen, die nicht sündigen und nicht fehlgehen, brauchen allerdings keinen gnädigen, gebietenden und verbietenden Gott; sie sind würdig, Gott selbst in sich wohnen und einziehen zu lassen. Aber unser Geschlecht hat gerade sie nötig *(χρεῖον γέγονε τούτων)*, weil es noch unsicher ist und zu mutwilligen und ungewollten Sünden hinneigt[1]. Die sündigen Menschen sind es also, die den höchsten Gott und damit die höchste Seligkeit nicht finden. Aber Philo hält doch den Gedanken fest, daß Gott ihnen, wenn auch in seinen Hypostasen, nahe kommt. Die Menschen, die einen gnädigen und hilfreichen, einen vergebenden und erziehenden Gott brauchen, finden ihn auch.

Eine andere Gliederung des Verkehrs des Menschen mit Gott führt Philo in Anknüpfung an die Gottesbezeich-

[1]) Fuga inv. 94—105.

nungen der LXX *κύριος* und *θέος* durch. Gott würdigt die Menschen nicht der gleichen Ansprache. Von den Schlechten läßt er sich Herr, Despot nennen, von denen, die im Fortschreiten und in der Besserung begriffen sind, Gott, und nur für die Besten und Vollkommensten — diese dritte Gruppierung hat nur schematische Bedeutung — ist er Herr und Gott zugleich. So bewährt sich der Grundsatz, der für eine gesunde Frömmigkeit unentbehrlich ist, daß alle Menschen der Fürsorge *(ἐπιμέλεια)* Gottes unterstehen. Gott offenbart sich allen Menschen in der Form, die sie ertragen und die ihnen dienlich ist. Schon der Begriff des *κύριος* schließt etwas Einzigartiges ein: in Wahrheit gibt es ja unter den Gewordenen keinen „Herrn", mag seine Herrschaft sich auch von einem Ende der Erde bis zum andern ausdehnen. Der Gedanke an den einen Herrn erweckt in den Schlechten die Furcht, dient ihnen zur *νουθεσία*. Furcht waltet also nur unter den Unvernünftigen, sie sehen in Gott nur den Despoten. Dagegen steht der *προκόπτων* und *βελτιούμενος* völlig unter dem Eindruck göttlicher Wohltaten; aber Erziehung ist ja Wohltat, auch wo sie hart dünkt; durch Wohltaten soll der Mensch zur Vollkommenheit erzogen werden[1].

Hier macht es Philo durch Anwendung logischer Kategorien deutlich, daß es nicht der höchste absolute Gott ist, dem die Menschen nahe kommen. Die Vollkommenheit ist die Beziehungslosigkeit; wo eine Beziehung, ein *πρός τι* von Gott ausgesagt wird, da sind es die Kräfte, die er in die Schöpfung eingehen läßt, zu ihrer Beglückung[2]. Der höchste Gott läßt keine Beziehung, also auch keinen Verkehr mit sich zu.

Gelegentlich nimmt Philo eine bemerkenswerte Korrektur dieser Anschauungsweise vor. Seine Auslegung des Dekalogs beschließt er mit dem Hinweis, daß die Gebote und Verbote ohne jede Drohung gegeben seien. In ihnen tritt nämlich Gott selbst, der Herr, der große König aller

[1]) Mu. no. 18 ff. [2]) Mu. no. 27 f.

Wesen dem Menschen entgegen, so wie sein Wesen ist, gut und friedewaltend, er schafft nichts Übles, vielmehr die allgemeine Sicherheit des Alls und reicht die Friedensgüter allen Menschen an allen Orten reichlich und ergiebig dar. Gottes Diener und Untergebene sind die göttlichen Mächte, die da drohen und strafen. Die *δίκη*, die richtende Gottesgewalt, ist Gott nur beigeordnet[1]. Diese, dem Plato entnommene Gottesauffassung führt dazu, daß der Fromme, der sich willig von Gott erziehen läßt, das eigne göttliche Wesen erfassen kann. Der *θεὸς εὐεργετῶν* ist der wahre Gott, eine dienende Hypostase nur ist der strafende und richtende Gott, der die Furcht in den Schlechten erregt.

Sehr wichtig ist, daß auch Philo etwas davon zu sagen weiß, welches hohe Gut es ist, einen gnädigen Gott zu haben. Er macht den Gnadenerweis Gottes zumeist von der Bekehrung, d. i. der Selbstentsündigung des Menschen abhängig, ganz im Sinne der prophetischen Bekehrungspredigt. Gott wird denen gnädig, die Scheu empfinden und sich von ihrem bisherigen schuldbeladenen Leben abkehren[2]. Wer seine Sünden bekannt hat, wer sein Gewissen und seinen Geist gereinigt hat, der erlangt die *εὐμένεια τοῦ σωτῆρος καὶ ἵλεω θεοῦ*[3]. Doch stellt er sonst auch nur die Bedingung auf, daß man seine Sünden offen bekenne: alsdann wird der allein Gnädige gnädig sein[4]. Dem entgegen ist es ein Zeichen unverbesserlicher Bosheit, wenn ein Mensch nicht einmal von Gott, der von Natur gnädig ist, Verzeihung erlangt[5]. Es gibt einen bestimmten Grad von Gottlosigkeit, da Gott keine Gnade mehr walten lassen kann: gottlose Menschen läßt Gott in ihrer Unreinigkeit dahinfahren; ihr *ἀμελεῖν* vergilt er mit *ἀνταμελεῖν*[6]. Schließlich kommt in den Bittgebeten die tiefere religiöse Auffassung zum Ausdruck; nicht auf ihre Person gründen die Bittenden ihre Hoffnung, sondern auf Gottes gnädige Natur[7]. Und der Gegenstand ist neben dem Verzeihen das

[1]) Decal. 176—8. [2]) Prae. poe. 116. [3]) Prae. poe. 163. [4]) So. I 90. [5]) Spec. leg. II 23. [6]) Spec. leg. II 27. [7]) Spec. leg. II 196.

κολάσαι μάλλον ἢ παρεῖναι: wollte Gott die Menschen „lassen", so würden sie in ihren Sünden bleiben, wenn er sie milde züchtigt, treibt er selbst das sündige Wesen aus[1]. So findet der Fromme seinen gnädigen Gott in allen schweren Geschicken; wenn uns das Liebste genommen wird, und wir meinen, Unglück zu haben, haben wir in Wahrheit einen gnädigen Gott *(τὸ δ'ἔστι πρὸς ἀλήθειαν ἵλεων τὸν θεὸν ἔχειν)*[2].

Für Philos Gottesbegriff ist es bezeichnend, daß er den gnädigen Gott zunächst nur als eine untergeordnete Hypostase Gottes auffaßt, damit die Gnade als eine nicht vollkommene Gottesoffenbarung. Indes geht er oft, wie wir gesehen haben, über diese Anschauung hinweg. Gott ist seiner Natur nach gnädig; und weil er gnädig ist und Erbarmen hat, sendet er seine Teilkräfte[3].

Aus den göttlichen Hyostasen ragt eine hervor, die die anderen in sich befaßt, der göttliche Logos. Er ist der Mittler zwischen dem allgenugsamen Gott und der Schöpfung, der Erzengel, der *πρεσβύτατος λόγος*, der *πρεσβευτής* und *ἱκέτης* für das elende Menschengeschlecht; er stellt in seiner Person die Gewähr dar, daß das Gewordene sich nie auflösen werde, und daß der gnädige Gott niemals sein eignes Werk übersehen werde[4], daß die Menschen immer einen gnädigen Gott haben werden. Er ist's ja, den Gott aus Erbarmen mit dem sündenbefleckten, hilfsbedürftigen, versunkenen Menschengeschlecht vom Himmel herab auf die Erde sendet, um die Menschen zu erlösen und ihnen Gott zu offenbaren, so wie sie Gott schauen können.

Aus dieser Mittlerstellung des Logos erhellt seine Bedeutung für die Frömmigkeit. Er gibt sich den hilfsbedürftigen Menschen als der treue Freund, Vertraute und Gefährte dar. In ihm pflegt Gott die herzlichsten Beziehungen zum Menschengeschlecht: er ist der *ἀλεξίκακος*, er wehrt allem Unheil und schafft überall Erleichterung. Freund ist die beste Bezeichnung. Oft haben uns in

[1]) Det. pot. 146. [2]) Leg. all. III 174. [3]) Mos. II 5. [4]) So. II 149. Div. haer. 206.

schweren Zeiten menschliche Freunde, wenn Sorgen und Furcht uns bedrängten, durch gute, wohlmeinende Zusprache geheilt; nicht gelegentlich, sondern beständig erweist sich der göttliche Logos als unser Heiland, der uns über das schwerste Leid hinweghilft, das uns die leiblichen Nöte und die von außen kommenden Anstöße bereiten. Durch unlösbare und unsichtbare Bande ist er an uns gebunden[1]. An ihn hält sich das Menschenkind, das noch nicht fähig ist, Gott selbst zu gewinnen.

Philo führt hier die Anschauung ein, daß die Beziehung des Menschen zu Gott ein Sohnesverhältnis darstellt. Es ist der Beruf des vollkommenen Menschen, Gottes Sohn zu werden; aber allein die Vollkommenen dürfen Gott ihren Vater nennen. Wer noch nicht würdig ist, Gottes Kind zu heißen, kann sich darum mühen, daß er nach Gottes erstgeborenem Logos genannt werde; er ist ein Kind des Logos[2].

So haben die Unvollkommenen in dem Logos Gott. Philo nennt den Logos geradezu den Gott der Unvollkommenen: *οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός*[3]. In seiner Person bewahrheitet sich der Satz, daß Philos Religion auch die Bedürfnisse der Unvollkommenen würdigt. Auch den Nichtvollkommenen schenkt Gott seine Gaben und Güter[4]. Auch die *ἀφανέστεροι* und *ταπεινότεροι* können Gott mit Fug und Recht danken; nach ihrem Vermögen sind auch sie von Gott bedacht und beschenkt[5].

Unterschiede der religiösen Stimmung.

In den verschiedenen Hypostasen, Erscheinungs- und Wirkungsformen der Gottheit spiegeln sich verschiedene Ausdrucksformen und Stufen der Frömmigkeit wider. Die Stimmung des Menschen Gott gegenüber ist eine andere, je nachdem ihm der strenge Herr oder der freundliche Berater, der Erzieher oder der Helfer entgegentritt.

---

[1]) So. I 110f. 191. 86. [2]) Conf. ling. 145f. [3]) Leg. all. III 207. [4]) Leg. all. I 34. [5]) Mu. no. 222.

Über diese Beziehungen von Gottesanschauung und Frömmigkeit hat Philo einmal eine besonders wertvolle Offenbarung erhalten; aus der Erinnerung will er sie wiedergeben, soweit ihm das noch möglich: *ἤκουσα δέ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι· ὃν ἐὰν δύνωμαι, ἀπομνημονεύσας ἐρῶ.* Zwei vornehmste Hypostasen hat Gott aus sich herausgesetzt, die Güte und die Macht; eine dritte vereint sie beide, der Logos *(τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον)*, denn im Walten des Logos zeigt sich Gott als herrschgewaltig und als gütig. Die Erkenntnis dieser Vereinigung der Kräfte in Gott erwirkt dem Geiste ein glückliches Los; sie erzeugt in ihm die Stimmungen, die er in seinem Frömmigkeitsleben vereinen muß: Freudigkeit und Scheu *(φιλοφροσύνη καὶ εὐλάβεια θεοῦ)*. Wenn Gottes Güte ihm Wohlergehen verleiht, soll ihn die Erinnerung an Gottes Herrschgewalt vor Überhebung behüten; wenn er Ungemach zu tragen hat, soll der Gedanke an die Freundlichkeit des großen schenkefreudigen Gottes vor Verzweiflung schützen, die Hoffnung auf Besseres in ihm stärken[1].

In jedem Fall weiß Philo in den verschiedenen Erscheinungsweisen des göttlichen Wesens eine das Leben aller Menschen tragende Stimmung gegründet, die Hoffnungsfreudigkeit *(εὐελπιστία)*[2]. Wer Gottes Offenbarungsökonomie kennt, der weiß, daß Gott allen Menschen sich so darbietet, daß sie ein geruhiges und gottseliges Leben in dem Bewußtsein, von ihm behütet und geleitet zu werden, führen können, daß Gott in allen Lagen ihres Lebens, in allen Phasen ihrer Entwicklung ihnen beistehen wird.

Sonst erscheinen die verschiedenen Empfindungen, die der Mensch dem Göttlichen gegenüber hegt, auf verschiedene Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes verteilt. Nur der Schlechte muß vor Gott und vor seiner unermeßlichen Macht Furcht hegen, weil er sich Gott gegenüber als

---

[1]) Cher. 27—29. cf. Sacr. Ab. Ca. 59f. [2]) Fuga inv. 96.

elenden Sklaven fühlt. Eine höhere Frömmigkeitsstufe bringt allein die herzlichere Empfindung auf, die Liebe. Furcht waltet da ob, wo man um Strafe und Lohn willen die Gebote befolgt; Liebe ergreift das Herz, wo man den Seienden um seiner selbst willen ehrt[1]. Hier zeigt sich einmal in schöner Weise, wie sich erst einer höheren Frömmigkeitsstufe die wahre Gottesanschauung enthüllt. Erst wer Gott liebt, ehrt ihn in würdiger Weise *(θεοπρεπῶς)*; die furchterregenden Momente in Gott sind nur vorgespiegelt, nicht wahr[1].

Auch die Mischung von Furcht und Liebe wird hiernach der Fortschreitende überwinden. Er will „nicht mehr" den Herrscher scheuen, sondern den Wohltäter in Liebe ehren. „Fürchte dich nicht", spricht Gott zu ihm (1 Mos 28, 13); denn wie sollten wir noch Furcht hegen, da wir eine Waffe haben, die die Furcht und jedes Pathos auflöst[2].

Wundervoll vermag es Philo zu beschreiben, wie der Mensch in seiner Religion Glück und Seligkeit in vollem Maße erst findet, wenn er die höhere Stufe gewonnen hat. Gott erscheint den Menschen als Herr und als Wohltäter. Als Herr kann er Gutes und Schlimmes antun, je nach dem Verhalten des Menschen; als *εὐεργέτης* dagegen will er nur Eines, das *εὐεργετεῖν*. Das höchste Gut für die Seele ist es nun, wenn sie zwar nicht zweifelt an der Macht des Königs, beides anzutun, dennoch ohne Bedenken die Furcht, die sich an den Gedanken der Herrschermacht Gottes anhängt, aufzulösen vermag und die festeste Hoffnung auf Erwerb und Genuß der Güte Gottes in sich hegt. Wer nicht mehr fürchtet, sondern hofft, dem offenbart sich ein besonders erhabener Name: *θεὸς αἰώνιος*, ewiger Gott. Wenn Gott straft und seine Herrschgewalt offenbart, so ist das etwas Vorübergehendes. Das Ewige an Gott ist sein Wille, die Menschen zu beglücken. Auf den Gedanken der Ewigkeit Gottes gründet Philo die Gewißheit, daß Gott unaufhörlich Gutes erweist, ohn' Unterbrechung seine Gaben

[1]) Deus immu. 68 f. [2]) So. I 173.

aneinanderreiht, in fester unzerreißbarer Kette seine Gnaden spendet, keine Zeit und Gelegenheit vorüberfließen läßt, um wohlzutun. Und Gott ist es selbst, der die Furcht vor dem Despoten aufhebt und der Seele Freundschaft und Wohlwollen darbietet; da tritt die erdrückende Gewalt zurück und macht der allgnädigen und heilbringenden Kraft Platz. Der schönste Begriff von Gott neigt sich der Seele zu. Wer möchte diesen Gedanken von sich aus fassen, o Seele, daß der Herr des Alls ewig seine Natur bewahrt und unausgesetzt gütig ist, ohne Aufhören schenkt, daß er in Wahrheit für die Menschen der vollkommenste Urheber ewiger Güter ist? Dieser Glaube allein gibt der Seele Frohsinn und Sicherheit *(εὐθυμία* und *ἀσφάλεια)*: Gott erscheint ihr nicht mehr als der Despot, der seinen Untertanen Leid antut, vielmehr als der Menschenfreund, der das Fehlende freundlich ausfüllt [1]. Philo weiß den Gewinn solcher Gottesanschauung vollauf zu würdigen: allein aus einer Gottesoffenbarung erlangt sie die Seele. Und sie allein beseitigt, was das Leben vieler so elend macht, die Angst vor den unheimlichen Mächten der Welt; in ihrer Gotteszuversicht findet die Seele Ruhe und Frieden.

Noch eine andere Stimmung ist der Furcht und Scheu entgegengesetzt, von der Philo viel zu rühmen weiß: der Freimut *(παρρησία)*. Wenn der Weise vor Gott tritt, wirft er alle Furcht und Scheu ab; freimütig naht er sich ihm. Er wird ja ein Freund Gottes, *φιλία* und *παρρησία* sind nahe verwandt [2]. Freilich gesteht Philo zu, daß der Mensch, solange er im Leibe ist, diesen Freimut nicht ungemischt äußern kann, seine Stimmung ist doch eine Mischung von Scheu und Freimut; noch immer ist ja sein Wesen Wasser und Erde. Vollkommene Parrhesie vor seinem Herrn gewinnt der Knecht erst dann, wenn er ganz sündlos geworden ist. Denn erst das Bewußtsein, ein treuer Diener Gottes zu sein, gewährt dem Menschen vollkommen reine Freude, jene Freude, die größer ist, als wenn einer die

[1]) Plant. 87—92. [2]) Div. haer. 21. Abr. 273.

Herrschaft über Land und Meer gewonnen hätte[1]. Doch ist hier zu bemerken, daß Philo auch dem Unvollkommenen einen, nur eben nicht vollkommenen Grad freimütiger Stimmung zuweist.

In der Freude hat die Parrhesie ihren Grund. Diese Seelenstimmung bezeichnet das religiöse Erlebnis in seiner vollkommensten und reinsten Form; sie ist für Philos Welt- und Gottesauffassung, für seine Frömmigkeit besonders charakteristisch. Weil diese Welt voll Unsicherheit, voll Angst und Not ist, so ist es Freude, was den Menschen überkommt, wenn er von dieser Welt erlöst wird. Irdische Freude, sei es auch über den Besitz der ganzen Welt, ist nicht mit der Freude zu vergleichen, die die Seele an Gott hat. An dem Gedanken der Freude läßt sich das welterhabene Wesen Gottes ebenso deutlich fassen wie das Frömmigkeitsideal des Menschen Philo.

Gott allein feiert ewig, er allein ist glücklich und selig, bei ihm allein ist Freude, weil seine Sphäre vollkommener Güter voll ist und kein Übel ihr naht[2]. Seine Natur allein genießt vollkommene Glückseligkeit, weil sie von Furcht und Sorge und jeder Leidenschaft völlig frei ist. Gott allein ist das Freuen eigentümlich *(τὸ χαίρειν μόνῳ θεῷ οἰκειότατόν ἐστιν)*. Dagegen ist das Menschengeschlecht voll Furcht und Sorge: gegenwärtige Leiden hat es zu tragen, künftige Schmerzen zu befürchten[3]. Man muß sich wundern, wenn in diesem Meer von Plagen der Mensch wirkliche Festfreude aufbringen kann[4].

Wie es kommt, daß dennoch die Freude in ein Menschenherz einziehen kann, zeigt Philo in höchst origineller Weise an der biblischen Erzählung von dem Lachen der Sara. Das Lachen ist eine Äußerung wahrer geistiger Freude *(ἡ κατὰ διάνοιαν εὐπάθεια καὶ χαρά)*[5]. Sara war die erste, die das Lachen überkam, aber sie leugnete sofort ihr Lachen ab; sie fürchtete, sie habe sich ein Vorrecht Gottes ange-

---

[1]) Div. haer. 6f. [2]) Spec. leg. II 53. [3]) Abr. 202. [4]) Spec. leg. II 52. [5]) Abr. 201.

maßt. Da ward ihr zugerufen: du hast wirklich gelacht und hast an der Freude wirklich Anteil. Der Vater der Menschen will das Menschengeschlecht nicht seinen unheilbaren Sorgen und Schmerzen und Kümmernissen überlassen, er hat dem etwas von der besseren Natur beigemischt, damit die Seele auch einmal zu Ruhe und Frieden käme[1].

Antike, hellenische Gottesvorstellungen liegen diesen Ausführungen zugrunde. Mit den Griechen teilt Philo den Glauben, daß über dieser Erde die selige Sphäre der Gotteswelt schwebt, in der Ruhe und Glück und Freude weilen. Regt sich unter den Menschen eine göttliche Kraft, eine göttliche Stimmung, so urteilt der Grieche, die Menschen hätten den Versuch gemacht, ein der Gottheit gebührendes Gut, das ihnen versagt sei, an sich zu reißen; so müssen sie den Neid und die Strafe der Gottheit fürchten. Dagegen erklärt Philo, diese antike Vorstellung korrigierend: den Neid hat Gott ganz von sich abgeschieden. Sein Eignes schenkt er den Menschen, weil er ganz Güte ist. Philo führt ein Gotteswort an: daß die Freudenstimmung keines andern, sondern allein mein, des Allvaters Besitz ist, weiß ich wohl; ich, der Besitzende, mißgönne es jedoch keinem Würdigen[2]. Gewiß sind es übermenschliche Wonnegefühle, die den lachenden Menschen überkommen. An der Geschichte Saras kann indes der Mensch lernen, daß das Gewordene nicht völlig der Freude beraubt ist, daß Gott seinen Nöten zur Milderung etwas Freude beimischt[3].

Die Ausführungen Philos über die Freude machen besonders deutlich, wie sich in seiner Anschauung Pessimismus und Optimismus verbinden. Radikaler Pessimist ist er, soweit er auf die Welt und die Menschheit und ihr Wesen blickt. Optimistische Freudigkeit gründet er allein auf seinen Gottesglauben.

Von seiner Weltanschauung aus empfindet er das Lachen geradezu als ein Problem: *εἰκότως δ' ἂν ἀπορήσειέ τις, πῶς ἐνδέχεται γελᾶν τινα*[4]. Er muß erklären, daß ein Mann wie

[1]) Abr. 206 f. [2]) Abr. 203 f. [3]) Spec. leg. II 54 f. [4]) Mu. no. 157.

Pharao lachen konnte, wie die Bibel sagt (1 Mos 45, 16), da es doch heißt: *χαίρειν οὐκ ἔστι τοῖς ἀσεβέσιν, εἶπεν ὁ θεός* (Jes 48, 22). Es war keine wahre Freude; dem Schlechten ist die Freude wirklich nicht gestattet[1]. Daraus ergibt sich, daß die Freude allein von Gott den Würdigen geschenkt wird. In unsere Welt muß das Lachen „herabkommen"; es muß erst geschaffen, eingesät werden, und Gott ist der Schöpfer des Lachens: *οὐδὲ γελᾶν εἰκὸς ἦν, εἰ μὴ γέλως ἐδεδημιούργητο*[2]. Auch uns ist dieser Gedanke bekannt und geläufig: Freude, schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium!

Worin besteht nun die Freude und worin hat sie ihren Grund bei den Menschen? Hier bestätigt sich eine Definition der Philosophen, die die Tugend eine wohlige Stimmung nannten *(εὐπάθεια);* in der Tat, wer die Tugend hat, hat ständige Freude *(ὁ ἔχων αὐτὴν αἰεὶ γέγηθε)*[3]. Die Tüchtigen sind es, die Freude und Hoffnung hegen[4]. Nicht über vergängliche irdische Güter und Vorzüge kann man Freude empfinden, allein über Güter der Seele: der Weise freut sich über sich selbst, über die Tugenden seines Geistes[5], weiter über die klaren Erkenntnisse, die er fassen und aussprechen kann[6]. Es zeigt sich wieder, daß Tugenden und Erkenntnisse reine Gottesgaben sind. Fallen und Lachen gehören eng zusammen: der Fromme gibt sich auf, um seiner sterblichen Nichtigkeit willen — er fällt, wie ja sein Geschlecht durchgängig hinfällig ist; nun erklärt er Gott für den Urheber aller Gnaden und Güter; so wird er von Gott aufgehoben und lacht: Gott allein wird seine Stütze und seine Freude[7].

Immer ist die Freude die Erfüllung von etwas Ersehntem; die Stillung der Sehnsucht erweckt die Freude. Der menschliche Logos hat ein *ἴδιον ἔργον,* nach dessen Auswirkung er sich sehnt; darum jubelt und freut er sich, wenn er den Sinn der Dinge in heller Beleuchtung schaut,

[1]) Mu. no. 169—171. [2]) Mu. no. 157. 166. Det. pot. 124. [3]) Mu. no. 167. [4]) Det. pot. 140. [5]) Det. pot. 136f. [6]) Det. pot. 137. [7]) Mu. no. 154—156.

wenn er sie „auszulegen“ vermag, wenn er deuten kann, was er sieht, und weiß, was er sagt[1].

Alles Gute und Schöne in der Welt ist Gegenstand wahrer Freude, die die Seele ganz und gar erfüllt: der Bestand des Alls, den Gott gewährt, alle menschlichen Handlungen, denen nichts Böses beigemischt ist, die darum schön sind, vor allem Gott selbst, der Vater und Schöpfer des Alls[2].

So ist die Freude für Philo eine spezifisch religiöse Stimmung; in ihr spricht sich die Bedeutung aus, die die Religion im Leben des Menschen hat. Freude und Hoffnung allein begründen das Glück, Hoffnungsfreudigkeit allein macht den Menschen zum Menschen. Und der hoffnungsfreudige Mensch ist ein Mensch; wer nicht auf Gott hofft, hat nicht teil an der vernünftigen Natur und ist kein Mensch. Die Gottergebung ist die eigentliche Schöpfung des Menschen[3]. Das Wesen der Religion deckt Philo auf, wenn er zeigen will, daß in der Frömmigkeit die höchste Freude beschlossen ist: Worüber könnte ein Wahrheitsliebender mehr Freude empfinden, als darüber, daß er dem einen Gott anhangen und ohne Falsch und rein an seinen Dienst sich halten darf[4].

Die Freude ist ein besonderes Gnadengeschenk Gottes. Philo betont, daß sie in der Reinheit, wie sie Gott eignet, nicht „herabkommen“ kann *(μηδεὶς δ'ὑπολαβέτω τὴν ἄκρατον καὶ ἀμιγῆ λύπης χαρὰν ἀπ' οὐρανοῦ καταβαίνειν ἐπὶ τὴν γῆν)*. Zeitweise führt Gott das Menschengeschlecht der Ruhe und Heiterkeit zu, damit es in seinem Elend nicht ganz verzweifle. Nur das Geschlecht der Weisen darf nach Gottes Willen den größten Teil seines Lebens in Wonne und Freude genießen, in der Betrachtung der Welt[5]. Philo nimmt auch hier auf die Nichtfertigen Rücksicht. Freude wird in verschiedenem Maße den verschiedenen Entwicklungsstufen mitgeteilt. Auch der Suchende kann über

---

[1]) Det. pot. 129—131. [2]) Prae. poe. 32. [3]) Det. pot. 138—140.
[4]) Spec. leg. II 258. [5]) Abr. 205. 207.

seinem Streben Freude empfinden. Freude ist nicht ein Gut, das nur in voller Reinheit oder gar nicht zuerteilt wird.

In dem Begriff der unendlichen Erhabenheit und Überlegenheit Gottes liegt es begründet, daß der Mensch eigentlich für Gott und vor Gott nichts leisten kann, daß Gott ganz allein der Besitzende und Gebende, der Mensch der Bedürftige und Nehmende ist. Gott hat Freude in seiner seligen Natur; der Mensch genießt die Freude, die Gott ihm schenkt. Ein alttestamentliches Wort veranlaßt Philo, den schönen Gedanken zu fassen, daß auch der Mensch Gott eine Freude machen könne: *ἐπιστρέψει κύριος ὁ θεός σου εὐφρανθῆναι ἐπὶ σὲ εἰς ἀγαθά, ... ἐὰν εἰσακούσῃς τῆς φωνῆς αὐτοῦ* (5 Mos 30, 9). Freudige Stimmung *(εὐφροσύνη)*, die Lehre zieht Philo hieraus, ist so groß und herrlich, daß auch Gott sie seiner nicht für unwert hält. Vor allem hat er seine Freude, wenn sich die Menschen von ihren Sünden bekehren zur Gerechtigkeit. In diesem Gedanken sieht Philo den schönsten Antrieb. Was könnte mehr das Verlangen nach Tugend und den Eifer um Kalokagathie anfachen? Willst du, mein Geist, nicht Gott eine Freude machen? Werde selbst fröhlich *(εὐφράνθητι)* in trefflicher Lebensführung, und betreibe nur, was Gott erfreut[1].

Die Ekstase.

Philo erweist sich uns als ein hervorragender Psychologe des religiösen Erlebens. In mannigfachen Bildern beschreibt er, was der Seele fehlt, die Gott nicht hat, wie sie sich sehnt nach Gott, was sie erlebt, wenn sich Gott ihr naht. Die eine These zu begründen, ist das Hauptbestreben seiner Schriftstellerei: daß die Seele Glück und Frieden nur findet, wenn sie sich in Gott zu gründen vermag.

Nun haben all die Auffassungsweisen Philos das gemeinsam, daß sie Stufen und Schranken der Gotteserkenntnis, des Gotterlebens aufrichten. Die meisten, vielleicht alle

[1]) So. II 172—180.

Seelen müssen und können sich mit einer unvollkommenen Erfassung Gottes begnügen. Dennoch erwecken die Ausführungen Philos den Eindruck, daß er doch von einer wirklich vollkommenen Offenbarung Gottes an die Seele etwas zu sagen weiß: von einem vollkommenen Finden und Schauen Gottes, von vollkommener, ungemischter Freude, von einem plötzlich hereinbrechenden Erlebnis. Es ist die Ekstase.

Innig ist der Mensch auf Erden mit dem Leibe verbunden, mit dem Sterblichen, Gewordenen, Vergänglichen. Diese Verbindung ist das Hemmnis für einen freien Verkehr mit Gott. Dieser Banden muß er ledig werden, wenn er das wahre Sein finden und schauen will. Die Ekstase ist das Aussichheraustreten, da der Mensch seinen Leib, ja sein Bewußtsein verläßt und in heiliger Trunkenheit in Gottes Wesen hinüberfließt. Momentane Erlebnisse schildert Philo, und eigne Erlebnisse. Im Leben werden eben einige wenige in solchen Enthusiasmus hineingetrieben: das ist das unerwartete Begegnen Gottes. Gott steigt wirklich zur Seele hinab, führt sie hinauf in seinen Himmel, läßt sie da sich erlaben an der unermeßlichen Schönheit und Klarheit seines Lichtes. Von göttlicher Liebe beseelt, schwingt sich der Geist zu den Adyta auf, von Gott erfüllt vergißt er das andere, vergißt er sich selbst und haftet allein an Gott[1]. Da geht denn das Menschliche, Sterbliche, wirklich unter, eine neue Sonne von unerhörter Glanzesfülle geht auf. Da ist die Erkenntnis des allein Wahren, da ist die göttliche Unvergänglichkeit gewonnen. Da ist die unaussprechliche Freude über die Seele gekommen: für Augenblicke nimmt sie an der Seligkeit des allein glücklichen Wesens teil. Trotz seiner sonst so skeptischen Haltung vermag doch Philo den Hergang der Ekstase sehr ausführlich zu beschreiben. Er muß aus eigner Erfahrung schöpfen. Freilich gesteht er selbst, daß die Ekstase, diese innige Berührung des Menschen mit

[1]) So. II 232f.

Gott, nur für Augenblicke den Menschen erhebt. Bald läßt der Drang nach Gott nach; von dem göttlichen Wesen sich abkehrend, wird der Ekstatiker wieder Mensch, taucht in die menschlichen Interessen wieder ein[1].

Die Ekstase ist also dasjenige religiöse Erleben, in dem das Frömmigkeitsstreben Philos zu seiner Vollendung gelangt. Sie führt über die Erkenntnis des Daseins Gottes, über die findende, schauende Vereinigung mit den Kräften Gottes zu der realen Vereinigung mit dem höchsten göttlichen Wesen. Philo kennt also ein befriedigendes und beglückendes religiöses Erleben diesseits der Ekstase. Sie ist nur der letzte, höchste, seligste Genuß, zu dem es sein frommes Gemüt hindrängt, den Gott freilich nur Auserwählten in flüchtigen Momenten gewährt. Sehr gut ist die Bedeutung der Ekstase in Philos Frömmigkeit an dem Begriff des Glaubens zu ersehen. Gewiß ist das Glaubenserlebnis in seiner höchsten Potenz die Ekstase. Seinem Wesen nach indes ist der Glaube schon in der Erkenntnis Gottes beschlossen. Schon der Fromme, der sich von der sichtbaren Welt gelöst und sein Bewußtsein mit dem Gedanken an Gott gefüllt hat, der all sein Denken und Urteilen, sein Tun und Lassen durch dies Bewußtsein leiten läßt, hat Glauben im vollen Sinn des Wortes gewonnen.

Individualistische und weltförmige Frömmigkeit.

Nicht nur das in der Ekstase gipfelnde Frömmigkeitserleben, das gesamte Frömmigkeitsstreben Philos ist stark individualistisch gerichtet. Gott und die Seele ist sein Inhalt. Er wiegt den Wert aller Wesen, die nicht Gott sind, ab gegen Gott und läßt sie alle vor den Augen der Seele versinken. Nur Einer kann die Sehnsucht und das Glück der Seele sein, Gott.

Philo hat wunderbare Worte, um diesen Grundgedanken seiner Frömmigkeit auszudrücken. Wendungen der Bibel

[1]) a. a. O. 233.

gebraucht er, legt ihnen jedoch eine eigenartige Empfindung zugrunde.

Κύριος ποιμαίνει με καὶ οὐδέν με ὑστερήσει heißt eine der wenigen Psalmstellen, die er zitiert (Ps 23, 1). Er bezieht sie zunächst, einer hellenistischen Vorstellung folgend [1], auf den ganzen Kosmos. Es ist die heilige Herde, die von Gott, dem Hirten und König, geleitet wird; seinen erstgeborenen Sohn, den *ὀρθὸς λόγος,* hat er mit der Fürsorge betraut. Es folgt daraus, daß nirgends ein Mangel sich fühlbar machen kann; Gott ist gewohnt, nur volle und vollkommene Güter zu spenden. Am meisten gilt dies alles von der einzelnen Seele. In jenen Verhältnissen erblickt Philo eine Anweisung zur Frömmigkeit *(εἰς ὁσιότητα παραίνεσις).* Doch ändert sich bei dieser Anwendung die Anschauung. Seine Meinung ist nicht die, daß dem, der Gott hat, auch alles andere beigelegt wird. Wie der Mensch für unvollkommen und arm gelten muß, der alle anderen Dinge besitzt, aber mit der höchsten Leitung nicht zufrieden ist, so ist die Seele reich und bedarf nichts weiter, die Gott und nur Gott hat: *ἥτις δὲ ὑπὸ θεοῦ ποιμαίνεται ψυχὴ τὸ ἓν καὶ μόνον ἔχουσα, οὗ τὰ πάντα ἐκκρέμαται, ἀπροσδεὴς εἰκότως ἐστὶν ἄλλων* [2].

Philo dringt darauf, daß die Seele, um Gott zu gewinnen, alles andere vergessen und verachten muß. Seine Frömmigkeit ist stark asketisch bestimmt. Er zeigt sehr schön, wie in dem religiösen Erlebnis Gott und die Seele sich zusammenschließen, so daß alles, was nicht Gott ist, ausgeschlossen wird. Nur auf ein Wort soll der Mensch seine Aufmerksamkeit richten, auf das Wort, das ihm die Tugenden des einen und einzigen Gottes verkündet [3]. Wenn dann in der Seele das Verlangen nach diesem höchsten Gut geweckt ist und sie ihre Sehnsucht in lauten Rufen erklingen läßt, dann mag freilich kein sterbliches Ohr dies Schreien vernehmen: Einer ist's, der es hört, der allein

[1]) Reitzenstein, Poimandres S. 116. [2]) Agr. 50—54. [3]) Eru. gra. 113.

Ungewordene und Unvergängliche[1]. Auf Einen hört die Seele, und Einer hört sie.

Weil der Gewinn der ganzen Welt dem höchsten Gut, das die Seele besitzt, nicht gleichgeachtet werden kann, darum — folgert Philo — soll man alles Gewordene verachten. Es mag einer alle Länder der Erde, die hellenischen und die barbarischen Völker, alle Flüsse und die unendlichen Meere erworben haben, dazu gar die überirdische Natur, die Gott doch frei geschaffen hat, er ist ein armer Mann, ein Idiot; ihm gegenüber sind die Menschen, die Gott zum Erbteil erlangt haben, große Könige. Darum gilt es, einen irdischen Besitz nicht zu „kennen", alles Gewordene sich aus dem Sinn zu schlagen, um die Verwandtschaft mit dem Ungewordenen zu gewinnen, der der einzige Reichtum und der Gipfel vollkommensten Glückes für die Seele ist[2].

Die Leviten sind für Philo die leuchtenden Vorbilder solcher asketischen Gottergebung. Flüchtlinge nennt er sie, weil sie ihre Eltern, Kinder, Brüder, ihre ganze sterbliche Verwandtschaft verlassen, um Gottes Gefallen zu erwerben. Das ist die wahre Flucht, die darin besteht, daß man sich von dem Verwandtesten und Liebsten losreißt, um dem Dienst des Seienden sich zu ergeben[3]. Was dem Fleische vertraut und lieb ist, schlagen sie sich aus dem Sinn. Den Dienern des einzig Weisen geziemt es sich, des Vergänglichen sich zu entäußern *(ἀλλοτριοῦσθαι)* und ihm mit größter Feindseligkeit zu begegnen *(πᾶσιν ὡς ἐχθροῖς καὶ δυσμενεστάτοις προσφέρεσθαι)*. Strengste Selbstkasteiung verlangt Philo; seinen Leib, sein sinnliches Wesen, seinen Redetrieb soll man töten[4]. Seine Verwandtschaft mit dem Vergänglichen soll man nicht sehen, sondern sich ganz allein dem Lenker und Vater des Alls anschließen[5].

Auch wo Philo sich weniger schroff ausdrückt, zeigt er doch, wie das neue Verhältnis, das der Mensch zu Gott

---

[1]) Div. haer. 14. [2]) Plant. 66—68. [3]) Fuga inv. 88f.
[4]) Ebr. 69f. [5]) Mu. no. 127.

gewinnt, alle früheren Bindungen seiner Person entwertet. Eine Verwandtschafts- und Freundschaftsbeziehung soll uns binden, das Streben Gott zu gefallen; alles Reden und Handeln soll im Dienst der Frömmigkeit stehen. Darum müssen alle Bande des Blutes abgerissen werden, wenn sie nicht dem einen Ziele zustreben, der Ehre Gottes: denn man tritt ja in einen viel heiligeren und geweihteren Bund ein. Wer tut, was gefällig und recht ist, wird ein Sohn Gottes. Dieses Verhältnis nimmt allen bisherigen Zusammenhängen ihren Wert. Göttliche Fürsorge ist unendlich wertvoller als Fürsorge von menschlicher Seite[1]. Es zeigt sich hier, wie Philo durch die einseitige Gottbezogenheit seiner Anschauungsweise gehindert wird, den einfachen sittlichen Aufgaben des Lebens Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Zu dem Gedanken, daß der Dienst an den Menschen Gottesdienst sei, vermag er sich hier nicht aufzuschwingen. Den Begriff des Gotteskindes faßt er individualistisch-asketisch. Wer ein Gotteskind ist, hebt an, von menschlichen Diensten gering zu denken; Philo weist ihn nicht an, nun in den anderen Gotteskindern Brüder zu erkennen, denen er Liebes erweisen soll, um als Gottes Sohn Gott zu gefallen.

Indes leise angedeutet erscheint doch schon hier, daß die Frömmigkeit dazu dienen kann, die irdischen Verhältnisse zu veredeln. Die irdischen Verwandtschaftsbeziehungen brauchen nicht gelöst zu werden, wenn sie dem gleichen Ziel zustreben, der Ehre Gottes, die das unlösbare Band aller einigenden Zugeneigtheit bildet. Indirekt ist darin ausgesprochen, daß die Frömmigkeit irdische Bande zu festigen vermag. Eltern und Kinder, Ehegatten, Freunde schließen sich in dem gemeinsamen Streben, Gott zu dienen, fester zusammen.

So macht sich doch auch in Philos Schriften eine leise Gegenströmung bemerkbar, die auch dem Weltleben religiöse Werte und gottgesetzte sittliche Aufgaben beimißt. Der alttestamentliche Schöpfungsglaube, der aus der platonischen

[1]) Spec. leg. I 317f.

und stoischen Philosophie sich nährende Sinn für die Harmonie des Kosmos, die alttestamentliche Moral, die Lebensbedingungen der Unvollkommenen zwingen den weltflüchtigen Hierophanten, gelegentlich seiner Frömmigkeitsstimmung auch Beziehung auf das Weltleben zu geben.

Er gibt den Asketen eine Mahnung, die er selbst sehr nötig hat, da er sie in der Regel in ihr Gegenteil umkehrt: sie sollen die Schöpfung Gottes nicht übersehen[1]. Nicht weltflüchtiges Gottsuchen fordert er hier, sondern in der Welt soll man, kann man Gott suchen und finden. Die Betrachtung der Schöpfung, das Leben in der Welt wirft positive religiöse Gedanken ab.

Wir haben schon mehrfach berichtet, daß Philo die Erkenntnis Gottes aus der Betrachtung des Kosmos und seiner wunderbaren Ordnung und Schönheit ableitet, wenn er auch hervorhebt, daß dieser Weg weniger vornehm und sicher sei. Das Erleben Gottes in der eignen Seele steht ihm höher. Dennoch ist ihm die Würdigung des Werkes Gottes nicht unwichtig. Sie löst eine bestimmte religiöse Pflicht aus, die Dankbarkeit für die in der Welt verteilten Gaben Gottes, begründet in dem Gefühl der Sicherheit in einer von Gott geleiteten Welt.

Wenn der Fromme sich im Bereich dieser Gedanken hält, macht er wirklich den besten Fund; es ist die Einsicht, daß das All und seine Teile Gottes Geschenk sind, daß alles, was in der Welt ist, und die Welt selbst Gabe, Wohltat, Gnade Gottes ist[2]. Philo erinnert ausdrücklich den Geist an seine Pflicht, für die Schöpfung der Welt Gott dankbar zu sein. Er zählt die Teile auf, für deren Bestand man Gott Dank schulden soll: Himmel, Sonne und Mond, Planeten und Fixsterne, die Erde und was auf ihr geht und wächst und fließt, webt und lebt und wechselt, dann die Menschen, die Menschheit in ihren Teilen, Männer und Frauen, Hellenen und Barbaren, Festlandbewohner und Inselbewohner, die einzelnen Menschen und ihr Wesen, Leib und Seele, Rede, Geist und Sinnlichkeit. Seine sehr nötige Mahnung

[1]) Mu. no. 46. [2]) Leg. all. III 78.

beschließt er mit den Worten: der Dank für jedes dieser Dinge ist für Gottes Ohr durchaus nicht unwürdig zu hören[1]. So leitet Philo hier den Frommen an, daß er die ganze Welt und alles Weltgeschehen, die Entwicklung der Natur wie die Entwicklung der Völker, die Erscheinung jedes Menschen mit seinem Frömmigkeitsbewußtsein umfasse.

Die Erstlingsopfer, die Moses befohlen hat, zeigen an, wie der Mensch für alle Gaben, die sein leibliches Wohl betreffen, Gott Dank abstatten soll[2]. Der Fromme muß sich bewußt sein, daß auch sein leibliches Leben, Wachsen und Gedeihen auf Gottes Gnade beruht, daß gerade auch seine Sinne göttliche Gaben sind[3]. Kein Mensch wird ja so gottlos sein, daß er Gottes Gaben schmähen wollte[4]. Das ganz Natürliche macht also Philo zur Pflicht der Frömmigkeit. Die vollgeziemende Ehrung Gottes ist das klare Bekenntnis, daß die Welt in ihrer Vollkommenheit das herrliche Geschenk Gottes ist[5].

Schöne Wendungen findet Philo, um den Gedanken auszudrücken, daß der Fromme zweierlei in der Welt findet, die Gott bereitet hat, nämlich allerlei Güter zum Genuß und den Aufbau der Welt zum Anschauen, dadurch im Geist die Liebe zur Philosophie geweckt wird, die ihn unsterblich macht. Der Lenker des Alls hat wie ein Spielherr und Gastwirt *(ἀθλοθέτης* und *ἑστιάτωρ)* die Menschen eingeladen, daß sie, wenn sie in diese Welt kommen, sofort ein hochheiliges Gastmahl und Theater finden[6]. Gott erscheint so vor allem als der große Weltenwirt; die ganze Erde ist sein Herd, auf dem er mannigfache, reiche Gaben den Menschen zum Genuß darbietet. Der Überfluß, den die Schöpfung Gottes aufweist, zwingt dem Asketen gar Verständnis für die Dinge ab, die dem Bereich des Luxus, des Schönheitsbedürfnisses angehören: *ἄξιον ἐπαινεῖσθαί τε καὶ θαυμάζεσθαι τὸν ἑστιάτορα θεὸν τὴν ὡς ἀληθῶς ἑστίαν γῆν ἅπασαν ἀεὶ πλήρη παρέχοντα τῶν οὐκ ἀναγκαίων μόνον ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς τὸν ἁβροδίαιτον βίον*[7].

[1]) Spec. leg. I 210f. [2]) Spec. leg. I 133ff. [3]) Er. gr. 95—98. [4]) Jos. 198. [5]) Ebr. 117f. [6]) Op. mu. 77f. [7]) Spec. leg. II 173.

Die Dankespflicht schätzt Philo sehr hoch; aus einer Gegenüberstellung von Gott und Mensch ergibt sich ihre Bedeutung. Gott selbst ist bedürfnislos; um so größer seine Gnade, daß er den bedürftigen Menschen unaufhörlich spendet. Eine Vergeltung kann der Mensch nicht bieten; so fordert Gott nur Eines, den Dank der Vielbedürftigen[1].

Die Spannung, die zwischen weltförmiger und asketischer Frömmigkeit besteht, läßt sich an diesem Punkt besonders deutlich machen. Dem Ideal weltflüchtiger Frömmigkeit entspricht es, daß der Weise möglichst wenige Bedürfnisse empfinde, daß er ein *ὀλιγοδεής* werde, um sich von dem Schlechten, dem *πολυδεής*, möglichst weit zu entfernen und dem bedürfnislosen Gott, dem *ἀδεής*, möglichst zu nähern[2]. Gilt es dagegen, die Güte Gottes zu preisen und die Dankespflicht einzuschärfen, dann muß der Frömmigkeitslehrer auf die unendlich vielen Bedürfnisse hinweisen, die der Mensch in seiner Hilflosigkeit aufweist, die Gott in seiner überschwenglichen Gnade stillt.

Weiter wird unter dem Einfluß einer weltfreudigen Frömmigkeitsstimmung das Lebens- und Glücksideal ein anderes. Jetzt hängt das Glück nicht mehr allein daran, daß die Seele Gott sucht und an Gott sich anschließt. Ein ruhiges und friedliches, glückliches, seliges Leben führt man, wenn im Äußeren Wohlhabenheit, Ansehen, Gesundheit und Kraft, auf seelischem Gebiete der Genuß der Tugenden erreicht wird[3]. Der weltflüchtigen Stimmung Philos entspricht es, daß er den Reichtum der Seele gegen irdischen Reichtum, die Gesundheit der Seele gegen die Vorzüge des Leibes ausspielt. Im Gegensatz zu solcher asketischen Anschauung dringt gelegentlich bei Verfolgung weltförmiger Stimmung die gut jüdische Auffassung von dem Zusammenhang von Frömmigkeit und irdischem Gut durch: Wer den wahren Reichtum im Himmel daliegen hat, durch Weisheit und Frömmigkeit gesammelt, dem fließen auch die irdischen Schätze zu, da Gottes Vorsehung und Für-

[1]) Spec. leg. II 180. [2]) Virt. 9. [3]) Div. haer. 285.

sorge ständig seine Kammern füllt. Philo hat also eine vortreffliche Ausgleichung beider Ideale gefunden. Doch fügt er eine Begründung hinzu, die wohl zu beachten ist: in solchem Fall sind die Regungen des Geistes und die Bestrebungen der Hände nicht gehemmt in der ständigen Ausbildung im Schönen[1].

Die dualistisch-asketische Weltanschauung hat eine aristokratische Beschränkung der Religion auf ein kleines Häuflein strebender und vollkommener Menschen zur Folge. Der die ganze Welt umspannende religiöse Optimismus dagegen erweitert die Beziehungen Gottes zur Welt. Hier betont Philo den Universalismus der göttlichen Gnade. Er entwickelt den Gedanken, daß Gott seine Gaben reichlich allen Menschen zufließen läßt; er spendet sie auch den Unwürdigen. Auch Philo hat auf das Beispiel des menschlichen Vaters hingewiesen. Wie ein Vater kümmert sich Gott um alle Wesen, die an seinem Geiste teilhaben, auch um die Schlechten: aus überschwenglicher Gnade und in der Hoffnung auf Besserung — so wie Eltern ihre verwahrlosten Söhne nicht aufgeben, vielmehr mit ihrem Elend Erbarmen haben, ja ihnen gegenüber oft freigebiger in ihren Zuwendungen sind als gegen die Söhne, die vernünftig geblieben sind. So erweist sich Gott wahrhaftig als der Vater der Welt, wie ihn schon Homer genannt hat[2]. Philo redet als Philosoph und Hellenist.

In diesem Zusammenhang betont er weiter den Allgemeinbesitz des göttlichen Geistes. Kein Mensch ist so von Seele und Vernunft verlassen, daß er nicht einmal wenigstens in seinem Leben den Gedanken des Besten *(ἔννοιαν τοῦ ἀρίστου)* hätte fassen können. Auch den Verlorenen fliegt oft plötzlich einmal die Vorstellung des Edlen zu, sie erweisen sich nur unfähig, sie festzuhalten und zu bewahren[3].

Vor allem hat Philo den schönen, wichtigen Grundsatz ausgesprochen, daß jede Menschenseele erhabenen

[1]) Prae. poe. 104. [2]) Prov. II 15. [3]) Gig. 20.

Wert vor Gott habe. Aus dem Wortlaut des Dekalogs, der sich an den Einzelnen richtet, entnimmt er dies *κάλλιστον μάθημα.* Jeder Einzelne, der gesetzestreu und gottgehorsam ist, ist gleichwertig einem ganzen zahlreichen Volksstamm, ja allen Völkern, der ganzen Welt. Philo weiß den Gedanken zu fassen, daß es für das einzelne Menschenkind unendliche Seligkeit bedeutet, in Verkehr mit dem unendlichen Gott treten zu dürfen und die Anrede Gottes zu hören: ich bin dein Gott, daß für jede Menschenseele etwas unendlich Erhebendes das Erlebnis ist, da der Gott der Welt zu ihr allein sich herabneigt, der Mensch vor Gottes Angesicht steht und Gottes Mahnungen unmittelbar von Gott selbst empfangen darf. Daraus ergibt sich nun aber, daß alle Menschen vor Gott gleichen Wert haben, daß niemand sich herausnehmen darf, den Einzelnen zu verachten. Der Ungewordene, Unvergängliche, Ewige, Nichtsbedürftige, Allschöpfer und Wohltäter, der König der Könige und Gott der Götter mag auch den Niedrigsten *(ταπεινότατος)* nicht übersehen, würdigt auch ihn seiner heiligen Orakel und Gebote, kommt zu ihm als der Gastgeber, richtet ihm allein ein Mahl zu. Wie sollte sich danach ein Sterblicher über ihn erheben! Es kommt hinzu, daß der ungleichen äußeren Stellung die gleiche Abstammung von der Mutter Natur gegenübersteht [1].

Frömmigkeit und Sittlichkeit.

Die letzte Betrachtung lehrt uns, wie Philo, der weltfreudigen Stimmung folgend, auch die sittlichen Aufgaben des natürlichen Lebens dem Frömmigkeitsideal einordnet. Er stellt die schöne Regel auf, daß der Mensch in seinem Verhalten gegen seine menschlichen Brüder Gottes Walten nachahmen soll.

Wen Gott seiner Gaben würdigt, den soll auch der Mensch nicht verachten. Wenn Gott für die Bedürfnisse der Menschen sorgt, so soll der achtsame Mensch, der ihm

[1]) Dec. 37—41.

dafür dankt, auch an seine Mitmenschen mit ihren tausend Bedürfnissen denken[1].

Über die notwendige Zusammengehörigkeit der Frömmigkeit und der die irdischen Beziehungen hebenden Sittlichkeit spricht sich Philo einmal prinzipiell und polemisch aus. Von dem Dekalog mit seinen zwei Tafeln ausgehend, wendet er sich gegen die Männer, die nur den einen Teil des Dekalogs befolgen, den andern verachten; *ἡμιτελεῖς τὴν ἀρετήν* nennt er sie, zwei Gruppen, *φιλόθεοι* und *φιλάνθρωποι*, je in ausschließlichen Sinne. Jene, von ungemischtem Drang nach Frömmigkeit getrieben, lassen die anderen Geschäfte auf sich beruhen und weihen ihr ganzes Leben dem Gottesdienste. Das sind die Menschen, die asketische Frömmigkeit im Sinne Philos pflegen! Die anderen, die ihr Extrem darstellen, wollen nur die Beziehungen zu den Menschen gutheißen und setzen das Gute nur da an, wo es sich um den Dienst an den Menschen handelt.

Auch diesen Menschenfreunden schreibt Philo die edelsten Motive zu; er empfindet zu deutlich, daß die religionslose Moral etwas Ideales erstrebt, als daß er sie verdächtigen könnte. Sie wollen ja den Genuß des Guten allen Menschen in gleicher Weise darreichen, in ihrem Gemeinschaftsdrang, und das Schlimme ihnen nach Kräften erleichtern. Verächtliche Tiere sind ihm nur die Menschen, die weder fromm noch gerecht sein wollen. Das vollkommene Ideal *(ὁλοκληρία)* findet er freilich nur bei denen verwirklicht, die der Frömmigkeit und Gottseligkeit nachstreben und sich um die Menschen kümmern, über gemeinsames Wohl sich freuen und über das Schlimme Leid tragen. So schließt Philo prinzipiell, sein eignes asketisches Ideal korrigierend, Gottergebenheit und Weltverpflichtung zusammen[2].

Ein andermal vergleicht er sogar die beiden Ideale ihrem Werte nach und stellt ausdrücklich das Ideal eines asketischen Gottinnigkeitslebens hinter eine solche Lebens-

---

[1]) Spec. leg. II 174. [2]) Decal. 108 ff.

führung, die der anderen gedenkt, zurück. Gewiß ist es etwas Hohes und Besonderes und Schätzenswertes, wenn ein Mensch seine Verwandtschaft mit dem Gewordenen nicht sieht und sich dem Lenker und Vater des Alls anschließt; aber anderen das Gute zukommen zu lassen, das ist das Streben einer größeren, vollkommeneren, ja geradezu göttlichen Seele. Er weist auf einen Fall hin, wo sich dies Streben geltend machen kann. Wenn Verbrecher gestraft werden sollen, sollen die andern sich bereit finden lassen, Fürbitte und Fürsprache zu leisten, um die Strafe zu mäßigen und menschlicher zu gestalten. Damit sollen sie aber Gottes gnädiges Walten nachahmen, denn das Wohltun ist Gott eigen [1]. Auch die Aufgabe, anderer zu gedenken, ist an dem Vorbilde Gottes orientiert. Dies Ideal kann kaum höher bewertet werden, als wenn es als Nachahmung Gottes aufgefaßt wird. Eine besonders schöne Anwendung gibt Philo an. Der Gerechte soll nicht ängstlich sich bemühen, daß er seine Güte bewahre und von den anderen sich scheide. Er soll ein Missionar seiner Frömmigkeit werden, soll auch andere für sie zu gewinnen suchen und mit der Tat ihnen einen Beweis geben, daß Gottes Wesen auch in ihm sich ausgestaltet, einen Beweis, der gerade den Schlechten zugute kommt.

Zu solcher Rücksichtnahme auf alle Menschen steht der mysteriöse Charakter der asketischen, in der Ekstase gipfelnden Frömmigkeit Philos in schärfstem Gegensatz. Als echter Hierophant will er nur den Eingeweihten, den Würdigen seine Lehren und Weisungen zukommen lassen. Wenn er sich jedoch vergegenwärtigt, daß Gott der Lenker und Vater aller Menschen ist, sieht er sich genötigt, diese Zurückhaltung gelegentlich aufzugeben. Wenn dies schöne und wertvolle Dinge sind, ruft er den Mysten zu, warum verschließt ihr euch in tiefem Dunkel und verhelft nur drei oder vier anderen Menschen dazu, während doch alle Menschen ihr Wertvolles mitten auf dem Markt darzubieten

---

[1]) Mu. no. 127—129.

pflegen, damit eben die freie Möglichkeit gegeben werde, Anteil an einem besseren und glücklicheren Leben zu gewinnen. Mißgunst hat mit der Tugend nichts zu tun. Wer auf Unheil trachtet, mag sich zurückziehen voll Scham, in die Finsternis; wer aber für den gemeinen Nutzen etwas bieten kann, der soll sich am lichten Tage auf den Markt unter die Menschen drängen und von der reinen Sonne seine Lebensführung beleuchten lassen. Die Natur muß unser Vorbild sein. Frei und offen spendet sie ihren Anblick allen Menschen, daß sie daraus Nutzen ziehen. Ihren Weisungen sollen wir folgen und alles Nötige und Nützliche, das wir haben, den Würdigen zu ihrem Nutzen vorlegen[1].

In ähnlicher Weise stellt Philo die Notwendigkeit, daß man seinen Aufgaben im Leben genüge, heraus, wenn er den Grundsatz formuliert, daß die Erkenntnis ohne Handeln leer und nutzlos sei *(ἡ γὰρ ἄνευ πράξεως θεωρία ψιλὴ πρὸς οὐδὲν ὄφελος τοῖς ἐπιστήμοσιν)*. Es ist schön, wenn's im Geiste Licht geworden ist: aber ruhig und tatenlos bleiben ist nicht das vollkommene Gute. Das Gute muß Bewegung haben, muß wirken und schaffen[2].

Nebeneinander stellt Philo somit zwei oberste Grundsätze *(κεφάλαια)*: Frömmigkeit und Menschenliebe. Die *φιλανθρωπία* ist die nächste Verwandte, die Schwester, der Zwilling der Frömmigkeit[3]. Er fordert, daß man der einen folge und die andere nicht vernachlässige. Er zeigt aber auch, daß die rechte Menschenliebe und Sittlichkeit mit innerer Notwendigkeit aus der Gottergebung herausgewirkt wird.

In der *μετάνοια* vollzieht sich zuerst und zuhöchst die Hinkehr zu Gott, die Erkenntnis Gottes; dazu gesellt sich aber die Umkehr auf allen anderen Lebensbeziehungen: wie die Sonne Schatten wirft, so folgt der Anerkennung des einen Gottes die ganze Gemeinschaft der anderen Tugenden. Philo macht sich auch klar, wie dieser Vorgang zu erklären

---

[1]) Spec. leg. I 320—323. [2]) Er. gr. 45f. [3]) Spec. leg. II 63. Virt. 55.

ist. Es findet eine *ἀντίδοσις τῆς αἱρέσεως* statt. Wenn der Mensch sich beeilt, das Seiende zu ehren, beeilt sich Gott, zur Vergeltung, den Bittenden ohne Aufschub seinem Wesen ähnlich zu gestalten. So hat die Frömmigkeit versittlichende Wirkung; das Frommwerden fällt mit dem Gutwerden zusammen, weil Gott gnädige Vergeltung übt. Der Mensch wird zugleich ein *θεοφιλής* und *φιλόθεος*: wer Gott lieb ist, wird wie Gott[1]. Wie die Gottlosigkeit die Quelle aller Sünden ist, so führt die Frömmigkeit den Menschen zum Gipfel des Glückes, erwirkt ihm gottähnliches Wesen[2].

Platonische und altisraelitische Religionsauffassung schließt sich hier bei Philo zusammen. Gott ist die ewige Quelle der Einsicht, Gerechtigkeit und jeder Tugend; dieser Gott läßt seine Gaben herabfließen. Er fordert aber auch. Sehr schön sagt Philo, daß Gott nichts Schweres, Vielgestaltiges, Unrealisierbares von dem menschlichen Geiste wünsche, sondern etwas ganz Einfaches und Leichtes: ihn lieben als den Wohltäter, sonst ihn fürchten als den Herrn, alle Wege gehn, die zu seinem Wohlgefallen führen, und ihm dienen, nicht oberflächlich, sondern die ganze Seele mit der gottliebenden Gesinnung füllen, an seine Gebote sich halten und das Gerechte achten[3].

Wenn Philo die Frömmigkeit als das höchste Glück und einzige Gut der Seele hinstellt, so faßt er die Gottergebenheit als das Gegenstück der Aufgeblasenheit und Selbstliebe auf. Völlige Hingabe an Gott fordert er, damit die Selbstliebe erdrückt werde. Er weiß nun aber wohl, daß die *φιλαυτία* auch auf den Gebieten der sittlichen Lebensführung ihr Gegenstück hat. So ist es der Begriff der Selbstsucht, an dem er dartut, daß das sittliche Lebensideal mit dem religiösen Frömmigkeitsideal gemeinsam die höhere Stufe geistiger Bildung begründet. Im Gegensatz zur Selbstsucht faßt er Religion und Sittlichkeit in ihrer innigen Verbundenheit auf. Es sind ja hohe Ideale, die die

[1]) Virt. 180—185. [2]) Dec. 73. 91. [3]) Spec. leg. I 299f.

Menschen verachten, die alles zu eignem Nutzen tun: Ehrung der Eltern, Erziehung der Kinder, Heil des Vaterlandes, Beobachtung der Gesetze, Sicherung der Sitten, Förderung der eignen und der allgemeinen Ausbildung, Heiligung der Religion und Frömmigkeit vor Gott; für eins dieser Ideale das Leben einzusetzen, ist ruhmvoll. So übersehen die Selbstsüchtigen die Bedürfnisse der anderen, übersehen, daß sie nicht für sich da sind, sondern für tausend andere, für Vater, Mutter, Frau, Kinder, Vaterland, Menschheit, Himmel, Erde und Welt, auch Wissenschaften und Tugenden, zuhöchst für den Vater und Lenker des Alls. Einem jeden dieser Wertgebiete, schließt Philo, ist das Gebührende zuzuerteilen. Der einzelne Mensch soll nicht das All für ein Anhängsel seiner Person, sondern seine Person für ein Glied des Alls erklären[1]. Die Darlegung ist durchaus hellenisch gehalten. Wir bemerken, wie mit jener weltflüchtigen Stimmung etwas Fremdes in die hellenische Geisteswelt eingedrungen ist. Der echte Hellene fühlt sich als Glied eines Ganzen; die Familie, das Vaterland, die Welt sind ihm Pflegstätten hoher Güter, an denen er teilhat, wenn er sein Leben in den Dienst des größeren Ganzen stellt. Und es erscheint ihm als göttliche Pflicht, in die Gliederung dieser Verhältnisse sich einzufügen.

Der religiös gebundene Sozialethizismus tritt so in Gegensatz zu dem religiösen Solipsismus, auf den Philo in seinem Frömmigkeitsstreben im tieferen Grunde hinsteuert. Hier fordert er, was er dort zurückstellt oder gar verbietet. Er hat einmal einen eigentümlichen Ausgleich beider Lebensideale gegeben[2].

Da geht er von der Frage aus, wie man am besten dem Schlechten begegne, um ihn von seiner Verachtung der Tugend zu bekehren. Den falschen Weg bezeichnet das Extrem eines schlechten Lebenswandels, das mönchische Leben des Philosophen: *μὴ τὴν ἐναντίαν ὁδὸν τραπόμενος*

---

[1]) Deus immu. 17—19. [2]) Vgl. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe S. 30[1].

εὐθὺς ἀχρηματίαν καὶ ἀτυφίαν αὐστηρόν τε καὶ μονωτικὸν βίον ἐπιτηδεύσῃς. Man soll sich nicht asketisch von den Lebensgütern abwenden, vielmehr wie ein guter Werkmeister den Stoffen die beste Form aufprägen und so ein Lebenswerk schaffen, das Lob verdient und in seiner Gestaltung die schärfste und einleuchtendste Verurteilung einer verfehlten Lebensführung darstellt. Man soll an seinen Besitztümern und Errungenschaften andere, Bedürftige, Gute und Schlechte teilnehmen lassen. Wer eine achtbare Stellung verdient, soll sich dem Lobe des Volkes nicht entziehen; dadurch werden die Guten bestärkt, die Schlechten erzogen.

So fordert Philo als echter Genosse der philosophischen Erzieher der Griechen von den Guten ein Wirken mitten im Volke, Beteiligung am Staatsleben, Förderung der Volkserziehung, des Familienlebens. Und er tadelt die Mönche, die sich diesen Pflichten entziehen. *Τὸν ἄμικτον καὶ ἀκοινώνητον μονότροπόν τε καὶ μονωτικὸν βίον ζηλοῦτε; τί γὰρ τῶν ἐν κοινωνίᾳ καλῶν προεπεδείξασθε; ἀργυρισμὸν ἀποστρέφεσθε; γενόμενοι γὰρ χρηματισταὶ δικαιοπραγεῖν ἠθελήσατε; τῶν γαστρὸς καὶ μετὰ γαστέρα ἡδονῶν ἐπιμορφάζοντες ἀλογεῖν, ἡνίκα τὰς εἰς ταῦτα ἀφθόνους ὕλας εἴχετε, ἐμετριάσατε; δόξης καταφρονεῖτε; γενόμενοι γὰρ ἐν τιμαῖς ἀτυφίαν ἠσκήσατε; πολιτείαν ἐγελάσατε ὑμεῖς, ἴσως ὡς χρήσιμόν ἐστι τὸ πρᾶγμα οὐ κατανοήσαντες.* Die Worte klingen wie eine Verwerfung des Einsiedlerlebens, wie die Empfehlung eines weltförmigen Lebensideals, das die Pflichten des Menschen nur innerhalb der gottgegebenen Formen der Natur und des Volkslebens ansetzt. Nicht in der Eremitenklause, sondern im Gemeinschaftsleben soll man das Gute üben; nicht in der Preisgabe des Besitzes, sondern in seiner Verwaltung soll man Rechtlichkeit bewähren; man soll zeigen, daß man die leiblichen Genüsse mit Mäßigkeit gebrauchen kann; in Amt und Ansehen stehend, soll man Bescheidenheit üben; am Staatsleben soll man sich beteiligen, weil es eine treffliche Einrichtung ist.

Diese Auffassung, die er den Verächtern des Weltlebens entgegenhält, setzt er nun aber selbst des weiteren herab;

gegen ihre Voraussetzungen schließt er sich ab. Er will das Gemeinschaftsleben auch nur als eine Durchgangsstufe gelten lassen. *Πρότερον οὖν ἐγγυμνάσαθε καὶ προεμμελετήσατε τοῖς τοῦ βίου πράγμασιν ἰδίοις τε καὶ κοινοῖς . . . . κατὰ πολλὴν περιουσίαν τὴν εἰς ἕτερον καὶ ἀμείνω βίον ἀποικίαν στείλασθε.* Die Mitarbeit an den Aufgaben des Gemeinschaftslebens soll niemandem erlassen werden, sie ist jedoch nur als Vorübung für ein besseres und vollkommeneres Lebensideal zu betrachten. Seinem oben ausgesprochenen Grundsatz, die Praxis verhelfe der Theorie allein zum Leben, entgegen, faßt er hier das praktische Berufsleben als Vorstufe für den vollkommeneren Beruf des Denkers, der am Wissen und Schauen seine Freude hat: *τὸν γὰρ πρακτικὸν τοῦ θεωρητικοῦ βίου, προάγωνά τινα ἀγῶνος τελειοτέρου, καλὸν πρότερον διαθλῆσαι.* Dieser Abstufung entspricht eine eigentümliche Auffassung des Unterschiedes. Das Gemeinschaftsleben ist Dienst an den Menschen, das Mönchs- und Denkerleben ist der Dienst Gottes. Der schöne Gedanke, daß man in der Beteiligung an dem Kulturleben dem Schöpfer des irdischen dankt und dient, daß man damit die gottgewollte Bestimmung verfolgt, ist hier zurückgeschoben. In der Tat dringt man zum Dienste Gottes erst hindurch, wenn man die Formen des sozialen Lebens aufgiebt. Man dient den Brüdern, um sich für den Dienst Gottes vorzubereiten. Der Gottesdienst liegt über dem Dienst an den Brüdern, die Religion über der Sozialethik. Die Forderung einer praktischen Dienstleistung bleibt bestehen, aber man muß sich erst von ihr losmachen *(ἀπαλλαγῆναι)*, wenn man sich dem Dienste Gottes ergeben will. *Καὶ ἄλλως ἀναγκαῖον, τοὺς τῶν θείων ἀξιοῦντας μεταποιεῖσθαι δικαίων τὰ ἀνθρώπεια πρότερον ἐκπληρῶσαι.* Menschendienst und Gottesdienst fallen als das Geringere und das Größere auseinander. Philo schließt seine Darlegung mit der kurzen Gnome: *γνωρίσθητε οὖν πρότερον τῇ κατ' ἀνθρώπους ἀρετῇ, ἵνα καὶ τῇ πρὸς θεὸν συσταθῆτε*[1].

[1]) Fuga inv. 25—38.

Wir haben somit das Resultat gewonnen, daß die positive religiöse Schätzung der Weltgüter und der Aufgaben des Kultur- und des sozialen Lebens für Philo nur den Wert einer Nebenströmung hat, die alsbald von dem Hauptstrom überflutet wird. Philo hat jene Würdigung zu fassen vermocht und sogar polemisch gerechtfertigt, nach der sich der Mensch in einer gottgeschaffenen Welt vor Aufgaben, die Gott gebietet, gestellt weiß; im Rahmen des Weltlebens setzen sich gottgewollte Ziele durch, gilt es göttliche Tugenden auszubilden: Frömmigkeit und Sozialethik sind notwendig verbunden; Gott schenkt dem Menschen, der sich seinem Dienst geweiht hat, die sittlichen Tugenden, auf daß er durch seine Lebensführung auch Andere gewinne. Aber diese wohlverstandene Auffassung vermag der Philosoph nicht festzuhalten. Das Ideal des Gelehrten, des mönchischen Gottsuchers und Gottesdieners dringt wieder durch und entwertet alles Kulturleben; nicht dadurch, daß es dieses in den Bereich der Sünde verweist, aber es nimmt ihm seine religiöse Begründung. Das weltförmige Pflichtenleben wird zur Vorstufe des religiösen Lebens herabgedrückt. Weltleben und Gottesdienst treten nicht gegeneinander, aber jenes gilt als eine Vorstufe, die durchgemacht, aber überwunden werden muß. Das Weltleben muß man kennen, aber man muß es verlassen, wenn man sich dem Gottesdienst ergibt.

II. Die religionsgeschichtliche Betrachtung.

Die Eigenart der Frömmigkeit Philos.

Wir suchen den Gesamteindruck in Worte zu fassen, den wir von dem Frömmigkeitsleben Philos gewonnen haben.

Philo verdient durchaus den Namen eines Theologen. Die Wissenschaft der Zeit hat er ganz und gar dem religiösen Erkenntnistrieb dienstbar gemacht. Als Theologe sucht er den gesamten wissenschaftlichen Disziplinen eine religiöse Abzweckung zu verleihen. Er ist der entschiedene Vertreter einer gläubigen Wissenschaft. In diesem Sinne stellt er der Wissenschaft ihre Aufgabe: sie hat den Menschen über sein Wesen und über das Wesen aller Dinge aufzuklären, damit er für das religiöse Erleben vorbereitet werde. Dem entsprechend schreibt er ihr auch ein bestimmtes Resultat vor. Die Naturwissenschaft muß zur Ermittlung des einen Lenkers der Welt führen, die Ethik die Erkenntnis des Quells alles Guten vermitteln. Der Wert der Wissenschaft beruht in ihren Beziehungen zur Frömmigkeit. Eine Wissenschaft, die nicht zu Gott hinführt, ist falsch. Wahre Wissenschaft und Frömmigkeit bedingen einander. Ein falscher „wissenschaftlicher" Lehrsatz wie der: die Welt sei ungeworden, hebt das wertvollste und nötigste Stück der Frömmigkeit auf, den Vorsehungsglauben. Die entgegengesetzte Lehre: die Welt ist geworden und vergänglich, und in keinem Teile der Welt ist Gott anzunehmen, ist daher gleicherweise die einzig fromme und die einzig wissenschaftliche Anschauung[1]. Daher betreibt Philo die Wissenschaft nur, um zur Frömmigkeit zu gelangen, und nur soweit als sie ihm fromme Gedanken erweist.

[1]) Op. mu. 9 f. Decal. 58.

Demnach ist es nicht zu verwundern, daß er, auf der Höhe theologischer Erkenntnisse angelangt, zu einem Verächter der Wissenschaft wird. Da erkennt er die Unfähigkeit des wissenschaftlichen Denkens, zu Gott vorzudringen, da sieht er nur die Wirkung, die von Gott abführt, da scheint es für ihn nur eine ungläubige Wissenschaft zu geben. Abraham macht verschiedene wissenschaftliche Schulen durch; unbefriedigt wendet er allen den Rücken und läßt sich einen anderen Weg führen, der ihn zur Offenbarung geleitet. Wissenschaft und Offenbarung werden somit für Philo Gegensätze, wie menschlicher Geist und göttlicher Geist, wie Welt und Gott.

Seiner Schätzung der Theologie und der Frömmigkeit gibt Philo wiederholt klaren Ausdruck. Er definiert die Frömmigkeit *(εὐσέβεια* und *ὁσιότης)* als die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Seienden[1]. Weil sie das erhabenste Objekt aufweist, so besitzt sie auch den höchsten Wert und bedeutet den schönsten Besitz[2]. Sie ist ein Blicken nach oben, ein Wandeln im Himmel, ein ewiges Forschen nach dem göttlich Schönen, sie setzt daher im Grunde Verachtung des Irdischen voraus[3]. Mit den ethischen Werten muß man sie vergleichen: sie ist die größte der Tugenden, ihre Führerin und ihr Quell[4].

Fragen wir nun nach dem inneren Gehalt dieser höchsten Blüte des menschlichen Seelenlebens.

Frömmigkeit ist für Philo ein Erleben, ein Verkehr mit Gott. Besser als aus biblischen Büchern kann man aus Philos Kommentaren das eigentliche Wesen der Religion begrifflich erfassen. Er weiß aus eigner Erfahrung, was Religion ist, und bringt sein Wissen klar und auch ergreifend zum Ausdruck. Religion ist für ihn ein innerer Drang der Seele, ein Suchen und Genießen göttlicher Offenbarungen, ein Verlangen nach Gottesgemeinschaft, ein Erleben Gottes. Und Philo weiß, daß es für den

---

[1]) Ebr. 91. [2]) Mut. nom. 76. [3]) Mos. I 190. [4]) Op. mun. 154. Decal. 119. 52.

Menschen das höchste Glück und die höchste Freude ist, einen Gott zu haben und diesem Gotte ähnlich zu werden.

Freilich, diese Definition hat etwas Schwankendes: das Verlangen ist oft stärker als das Besitzen; oder das Besitzen ist kein vollendetes. Zwischen dem unendlichen Gott und der gottesbegierigen Seele sieht Philo Schranken errichtet. Aber er weiß doch der Seele, die nur selten oder gar nicht ihren Gott in seiner ganzen Klarheit schauen kann, zuzureden, daß sie mit dem ihr zugewiesenen Besitz an Gotteserfahrungen zufrieden sein kann. In der Beschränkung des Gottesverkehrs drückt sich doch auch eine fromme Anschauung aus, Ehrfurcht vor der übergewaltigen Erhabenheit Gottes.

So sehr die Frömmigkeit bei Philo im Unaussprechlichen, im Fühlen und Erleben gipfelt, so läßt sie sich doch auch menschlich in Vorstellungen ausprägen. Eine Dogmatik ist die Voraussetzung des letzten Fundes, eine Zustimmung zu gewissen Dogmen für das Glaubenserlebnis Bedingung. Fünf Dogmen sind es, die er am Schluß seiner Darstellung der Schöpfungslehre als deren Zusammenfassung formuliert, fünf schönste und allerbeste Lehren: 1. das Göttliche ist vorhanden und existiert — wider die Atheisten, die sein Dasein bezweifeln oder gar als wahrheitsverdunkelnde Dichtung von Menschen ausgeben; 2. es ist ein Gott — wider die Polytheisten *(διὰ τοὺς εἰσηγητὰς τῆς πολυθέου δόξης)*, die schamlos die schlechteste Staatsverfassung von der Erde in den Himmel übertragen; 3. die Welt ist geworden — wider die Lehrer, die das Ewige und Ungewordene auch von der Welt auszusagen wagen; 4. es gibt nur eine Welt, wie es nur einen Weltschöpfer gibt; 5. über dieser einen Welt waltet die Vorsehung Gottes — wie ein Vater für seine Kinder muß ja Gott für sein Geschöpf dauernd Fürsorge tragen. Philo ist der Überzeugung, daß, wer diese wunderbaren Grundsätze der Gottesfurcht und Frömmigkeit seiner Seele eingeprägt und versiegelt hat, ein seliges und glückliches Leben führen wird[1].

[1]) Op. mu. 170—172.

Indessen, Philo hat doch noch schönere und tiefere Sätze in seiner Glaubenslehre stehen. Diese fünf Dogmen umfassen nur das Fundament seines Lehrgebäudes, und der eigentliche Aufbau gibt dem Bauplan einen anderen Stil. Dem ersten Lehrstück, das von einem schöpfungsgläubigen Optimismus getragen ist, schließt sich ein zweites an, das den Sündenfall lehrt und den Pessimismus der Weltverderbnis einführt. Über der Schöpfungslehre baut sich eine Heilslehre auf, die die Erlösung von der verdorbenen Welt und die neue Offenbarung Gottes beschreibt. Von oben und von unten her zeigt er die Heilserfahrungen der einzelnen Seelen auf, wie Gott seine heilenden und reinigenden Kräfte sendet, wie er sich selbst schauen läßt und der Seele entgegenkommt und wie die Seele sich aufmacht, die himmlische Welt zu erreichen, Gott zu suchen, ihn zu finden und zu schauen.

Wollten wir daher die dualistisch-asketische Frömmigkeitslehre Philos in einige Sätze zusammenfassen, so würden wir eine andere Zusammenstellung vornehmen.

Das Leben auf Erden ist Sinnlichkeit und Gottesferne. Will die Seele sich mit Gott wieder vereinigen, so muß sie sich reinigen. Aber die Selbsterlösung erweist sich als unmöglich. So ist es der gnädige Gott, der durch himmlische Sendungen die Seelen aus der Sinnlichkeit erlöst. Gerade wenn sie ihre Nichtigkeit erkennen, kommt der Heiland ihnen nahe. Die Offenbarung ist Erlösung und Heilung zugleich, das Gotteserlebnis ist der Glaube, in seiner höchsten Stärke das selbstverlorene Eingehen in Gottes Geist. Freilich die Gottesberührungen haben Stufen und Schranken, den erhabensten Gott kann man nicht finden und schauen. Aber Gottes Kräfte, zuhöchst sein Logos, lassen sich von Gott senden und von den Seelen finden und schauen. So können doch viele Seelen etwas von diesem höchsten Glück erfahren, der Gottesgemeinschaft.

Die dualistische Gott-Weltanschauung führt zu individualistischer, asketisch bestimmter Erlösungs- und Frömmigkeitslehre. Die weltförmigen Töne, die der Weltschöpfungs-

glaube doch noch immer anklingen läßt, erzeugen die entgegengesetzte Neigung, die Güter der Welt zu genießen und den Mitmenschen zu helfen. Doch immer wieder werden sie verschlungen von den mächtigen Akkorden, die in dem Liede von der Sehnsucht der Seele nach Gott erklingen.

Wie die Kunst, so will auch die Religion dem Menschen etwas geben, was über die Vorstellung und über den Begriff hinausgeht. Die Dogmatik, das System der Dogmen, die begriffsmäßige Erfassung der Religion ist nur der Niederschlag von etwas Wichtigerem. Religion ist mehr als Dogmatik. Oftmals hat das dogmatische Interesse die Religion selbst geschädigt oder gar getötet. Wie wenig andere Theologen kann uns Philo zeigen, was denn als das Wesen der Religion über dem Begriff stehe, die religiöse Erfahrung, das religiöse Erleben.

Das eigne Erleben Philos, das eigne Erleben überhaupt, das er dem Menschen zuweist, scheint nun freilich recht beschränkt zu sein. Er, der so schön beschreiben kann, wie das Verlangen nach Gott das tiefste Wesen der Seele enthüllt, muß weiterhin eingestehen, daß die volle Erfüllung dieser Sehnsucht dem Menschen versagt bleibt. Der erhabene Gott läßt sich nicht finden und läßt sich nicht schauen, eine volle Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft, wie sie der fromme Mensch ersehnt, bleibt für ihn unerreichbar.

Indes trotz dieser Behauptungen kennt Philo zunächst doch ein allerhöchstes und allerseligstes Gotteserlebnis aus eigner Erfahrung, die Ekstase. Mag man über ihren inneren Wert denken, wie man will, die spezifische Art philonischer Gottessehnsucht findet doch in ihr die Befriedigung, wenn auch nur auf flüchtige Augenblicke.

Weiter weist Philo auch innerhalb der Grenzen, die er errichtet findet, wirklich greifbare und wirklich ergreifende religiöse Erlebnisse auf. Bei seiner Grundauffassung von dem menschlichen Dasein ist es doch etwas unendlich Tröstliches, daß jeder Mensch in seiner Not die helfende Hand Gottes spüren kann. Mag auch der Theosoph erklären,

daß die helfenden Kräfte nicht das wahrste und erhabenste Wesen Gottes bedeuten, den Menschen ist doch gerade mit ihnen am besten gedient. Ihres Schutzes, ihrer Offenbarungen kann sich jeder bedürftige Mensch erfreuen. Und Philo betont selbst, daß die Erfahrung von Gott, die jeder Mensch machen kann, ihn auch wirklich zu befriedigen vermag; etwas Beruhigendes, Erfreuendes, Gewinnbringendes und darum eben Genügendes kann jeder Mensch erleben. Das ist die Religion, in der Philo selbst lebt, die sein Leben wirklich trägt. Es ist der Theosoph, der die den Menschen zugekehrten Seiten des göttlichen Wesens von diesem abtrennt und nun nach Höherem, aber eben Unerreichbarem verlangt.

Und endlich, ein Grundthema zieht sich durch alle Ausführungen Philos hin, das in das innerste Wesen der Religion einführt und das eine aus eigner Empfindung entsprungene, ausschöpfende Behandlung findet, ein Thema, so schlicht und darum so tief: Gott und die Seele, von Philo zusammengefaßt in dem einen Wort: Glaube. In diesem Worte ist alles religiöse Drängen und Empfinden beschlossen. Wo irgend in einer Menschenseele die Einsicht erwacht, daß die sichtbare Welt ihr nicht genügen kann, daß über der Welt ihr Freund und Herr waltet, da ist sie zum Glauben gekommen. Schon das Ahnen Gottes ist schön; aber Philo führt die Seele zur festen Gewißheit. Nun reißt sie sich los von allen Banden der Welt und gründet ihre Existenz in dem festen Ort, an dem Gott wohnt. In zwei Sätzen ist somit der Gehalt des philonischen Glaubensbegriffes zu umschreiben: Gott ist das höchste Glück der Seele, und die Seele hat weltüberwiegenden Wert.

Etwas rein Vergeistigtes, Innerliches, ganz Individualistisches haftet der philonischen Frömmigkeit an. Niemand als Gott existiert für die Seele. Die Trennung von allem, was Welt und nicht Gott ist, ist Voraussetzung für das religiöse Streben. Merkwürdig ist nun, daß die Seele, die Gott ahnt und sucht, die von Gottes Kräften

sich getragen weiß, nicht den Trieb in sich fühlt, mit gleichgestimmten Seelen sich zusammenzuschließen. Philos dualistische Frömmigkeit bleibt individualistisch. Das Verlangen nach Gott und das Glück in Gott läßt den Wunsch nach Gemeinschaft mit verwandten Seelen nicht aufkommen. Die ausgeprägte Passivität, die das religiöse Leben bei Philo zeigt, führt nicht zur Organisation der gottesfürchtigen Seelen. Wie der Gemeinschaftstrieb, so bleibt erst recht der Missionstrieb unentwickelt. Philo ist weit davon entfernt, seine Gesinnung und Erfahrung den Lesern aufzudrängen. Er beschreibt und rät nur.

Dieser Individualismus hat in dem Dualismus der philonischen Weltanschauung seinen Grund. Wenn dennoch in seinen Schriften weltaufgeschlossene Tendenzen gelegentlich durchdringen, so haben sie ihren Ausgangspunkt in einer anderen Weltauffassung, die er als Biblizist und Hellenist doch nicht verleugnen konnte. Dann steigen auch religiöse Sätze auf, die die dualistische Frömmigkeit wesentlich ergänzen oder gar korrigieren. In der sichtbaren Welt und in ihren Ordnungen findet da der Fromme seinen Gott, für die Güter der Welt weiß er ihm Dank. Er erkennt in seinen natürlichen Beziehungen Pflichten, die Gott ihm auferlegt. Auf sein Leben in der Welt weisen ihn die Tugenden, die die Religion ihm gebietet.

Auch in diesen Sätzen macht sich eine eigenartige Frömmigkeitsstimmung kund. Daß sie von der dualistischen Frömmigkeit verschieden ist, hat Philo selbst erkannt. Er hat das Unvereinbare zusammenzubinden gesucht und die Vereinigung der Ideale als das Höchste hingestellt. Daneben hat er die dualistische Frömmigkeit in ihrem absoluten Wert belassen und die weltförmige Aktivität für eine nötige Durchgangsstufe erklärt. Damit ist ein Ausgleich geschaffen, der dem asketischen Individualismus das Prinzipat in der Religion sichert.

Die Quellen der Frömmigkeit Philos.

Eine komplizierte, aber tief empfundene und von rechtem Sinn für den Wert der Sache durchdrungene Frömmigkeitslehre haben wir zu entwickeln versucht. Ein alexandrinischer Jude hat sie uns dargeboten. Fragen wir nun nach seinen Quellen.

Die sicheren Quellen der Bildung Philos sind das Alte Testament und die hellenische Philosophie.

Philo war überzeugter Bekenner der jüdischen Religion, er war ein treues Glied der Synagoge, hielt an den merkwürdigen Sitten, die die Thorah gebot, fest und verehrte das heilige Buch der Juden als inspiriert[1].

In jedem Falle lebte er der Überzeugung, daß seine Theologie eine Ausführung der väterlichen Religion sei. Er wollte nur die alten Orakel auslegen, die an die großen Heroen des israelitischen Volkes ergangen waren. Die Seelenerlebnisse, die er beschreibt, fand er in der Vätergeschichte. Die Therapeuten von Alexandria wollten nur Abraham nachahmen; Jakob und Moses waren ihre erhabenen Vorbilder, so wie die Bibel sie zeichnete. Dieser Glaube an die Offenbarungsgeschichte Israels und an die Inspiration der Orakel des Pentateuchs muß seine Frömmigkeit beeinflußt haben, wenn nicht inhaltlich, so doch irgend in der Form.

So gering ist vorläufig der genuin jüdische Gehalt des philonischen Denkens anzuschlagen, weil offensichtlich eine andere Geistesentwicklung seine Anschauung beherrscht, die hellenische Philosophie. Sehr vieles in seiner Frömmigkeitslehre läßt sich hinlänglich begreifen, wenn man Plato, den Neupythagoräismus und den platonische und stoische Denkweise zusammenarbeitenden Posidonius als seine Lehrmeister ansetzt.

Es ist kein Zweifel, daß die dualistische Weltanschauung, die Scheidung der Welt in eine göttliche und in eine sinn-

[1]) Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. 1875. S. 157 ff.

liche Sphäre nicht im alttestamentlichen Denken wurzelt; aber auch der Dualismus des Spätjudentums kann hier nur verglichen werden. In der Ausbildung, wie die griechische Philosophie sie dem aus dem Orient stammenden pessimistischen Weltglauben hat angedeihen lassen, hat Philo ihn übernommen. Damit sind wichtige Grundprinzipien der philonischen Theologie abgeleitet: die Beurteilung der Sinnlichkeit als eines vom Himmel abgeschlossenen Gefängnisses, die Annahme einer Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit der himmlischen Welt, die Forderung einer Lösung des Geistes von den Banden der Sinnlichkeit. Weiter zeigt sich auch die Gottesanschauung, sofern sie unjüdisch ist, durch die hellenische Philosophie beeinflußt. Der unendlich erhabene, unfaßbare und unberührbare Gott ist nicht Jahve, der Gott Israels, der den Vätern erschien und half, sondern eine Größe der griechischen Spekulation. Und die Hypostasen Gottes, zuhöchst der Logos, verdanken ihren Ursprung nicht rein jüdischem Denken, sondern sind auf polytheistischem Boden erwachsen. Unter fremdem Einfluß hat auch das palästinensische Judentum eine hypostatische Gotteslehre ausgebildet. Mag Philo dadurch mit angeregt sein, deutliche Analogien weist auch hierin die Philosophie auf [1].

Daraus folgt nun, daß auch die Frömmigkeit selbst, die durch solche theologische Anschauungen erzeugt wurde, von den Griechen vorempfunden worden ist: das Sehnen der Seele nach Erlösung und das Erleben der Vereinigung mit dem Göttlichen. Die Hauptempfindungen, die in Philos Frömmigkeitsstreben zum Ausdruck kommen, die Sehnsucht,

[1]) Sehr unwahrscheinlich ist mir die Annahme H. Grimmes (Orientalische Studien für Theodor Nöldeke I S. 453—461), die Logoslehre stamme aus Südarabien. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß die beigebrachten Belege die Existenz der Idee eines von verschiedenen Göttern emanierten Logos in Südarabien dartäten. Übrigens hält m. W. niemand Philo von Alexandrien für den Entdecker der Lehre vom *λόγος μεσίτης*. Tatsache aber ist, daß niemand diese Lehranschauung in so reichem Maße für das religiöse Leben fruchtbar gemacht hat wie Philo.

die die Qual des Lebens erweckt, und die Freude, die das Gotteserlebnis erzeugt, sind in der griechischen Religionsphilosophie ausgeprägt.

Schon die griechischen Meister sind Theologen geworden. Wenn in Philo die Theologie die Zentralwissenschaft ist, so ist das nicht seine originale Schöpfung. Schon Posidonius hat seine gesamte Welterkenntnis theologischen Zwecken dienstbar gemacht. Er hat das System der Weltanschauung, seinen Vorgängern folgend, ausgebaut, das der Frömmigkeit Philos zugrunde liegt, und hat selbst die Frömmigkeit angewiesen, wie sie sich in dieser Welt einrichten, oder vielmehr „dieser Welt" entfliehen soll. Philo ist für uns nur der ergiebigste Zeuge dieser auf nichtjüdischem Boden gewachsenen Frömmigkeit[1].

Auch die erlösenden Sendungen haben in der hellenistischen Religiosität ihre Stelle. Die den hellenistischen Königen und später den römischen Kaisern beigelegten Namen *θεὸς σωτήρ* und *θεὸς ἐπιφανής* bezeugen das Bedürfnis der Griechen nach himmlischen Heilsmittlern und den Glauben an ihre Sendung. Lebhaft werden wir an Philo erinnert, wenn wir auf einer Inschrift aus Halikarnaß ein dankbares Bekenntnis lesen, wonach die ewige und unsterbliche Allnatur das größte Gut zu ihren überschwenglichen Wohltaten den Menschen geschenkt habe, indem sie Caesar Augustus in unser glückliches Leben einführte als Heiland des vereinten Menschengeschlechtes[2]. Ebenso erkennen wir philonische Gedanken in den Dekreten der kleinasiatischen Griechenstädte wieder, wo es heißt, daß die „Sendung des Heilands" durch die Vorsehung unserm Leben erst wirklich einen Anfang gegeben habe[3]. Nur daß der *θεὸς* ein *ἐπιφανής* ist und daß ein Mann wie Augustus als

---

[1]) Vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum 1907 S. 84 ff. 117. — M. Apelt, de rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt (Commentat. phil. Jenens. VIII p. 91 ff.) 1907.

[2]) Wendland a. a. O. S. 102. [3]) a. a. O. S. 101.

der *κοινὸς τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτήρ* gefeiert wird, muß als unphilonisch angesehen werden.

Es fragt sich nun aber, ob die Ableitung des Unisraelitischen aus der hellenischen Philosophie und Religion genügt. Diese ist in ihrer religiösen Ausgestaltung selbst orientalischen Ursprungs. Man hat daher neuerdings angenommen, daß ein zweite Form des hellenisch-barbarischen Synkretismus, die ägyptische Mysterienspekulation, die philonische Theologie mitbeeinflußt habe. Tatsächlich gibt sich diese ja ihrer Form und ihrem Inhalt nach als mysteriös. Philo will als Mystagog die gereinigten Seelen zur Schauung Gottes führen, er zeigt, wie das Edelste im Menschen, sein reiner Geist, in die göttliche Welt und ihre Geheimnisse eindringt[1].

Von einem hellenistisch-ägyptischen Prophetentum, das sich auf der Behauptung fortlaufender Offenbarungen aufbaut, haben wir mannigfache Zeugnisse und Spuren. In diese Spekulationen scheint Philo Einblick gewonnen zu haben. Vor allem zeigt das eine jüngere hermetische Schrift[2], deren Hauptgedanken Berührungen mit der philonischen Entwicklung des Frömmigkeitslebens darstellen. Wenn sie auch jünger als Philo ist, kann sie doch nicht von Philo abhängig sein. Sie setzt ältere Spekulationen und Liturgien voraus.

Hermes Trismegistos ist es, der hier seinem Sohne Thoth den Weg zur Wiedergeburt und zur Gottwerdung offenbart. Wie Philo setzt er die Bedingung: habe den Willen, vernichte die Empfindungen des Leibes, reinige dich von den unvernünftigen Plagen der Hyle, den zwölf Lastern. An die Forderung schließt er aber, wie Philo, alsbald den Hinweis auf die göttliche Beihilfe an. Das Erbarmen von Gott läßt nicht nach. Freue dich von nun an, Kind, da du gereinigt wirst von den Kräften Gottes *(ἀναχαθαιρόμενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν)*; die Kräfte Gottes kommen und verscheuchen die Laster: die Erkenntnis Gottes, die Erkennt-

[1]) Vgl. Reitzenstein, Poimandres. Bréhier a. a. O. S. 237ff.
[2]) Reitzenstein, Poimandres S. 339ff. 214ff.

nis der Freude, die Enthaltsamkeit, Gerechtigkeit, Gemeinschaft usw. Wer so die Gottesgeburt nach dem Erbarmen (Gottes) erlangt hat, hat die leibliche Sinnlichkeit verlassen, hat die eigne natürliche sterbliche, vergängliche Existenz erkannt und hat Freude gewonnen. So sind in diesem hellenistisch-ägyptischen Offenbarungsgespräch die wichtigsten Begriffe der philonischen Gotteserhebung vereinigt: die dualistische Voraussetzung, die Bedingung der Reinigung, die Forderung der Selbsterkenntnis, die Gnadenreinigung, die neue Erkenntnis und die Freude. Hellenistisch-ägyptische Offenbarungstheologie hat also sicherlich auf Philo eingewirkt. Er hat sie gepflegt, er hat sie in das Bibelbuch eingetragen und dadurch auch in jüdischen Kreisen für sie Propaganda zu machen gesucht.

Aber auch die aus dem Schöpfungsglauben abgeleiteten Anschauungen und Forderungen Philos sind von der Philosophie angeregt. Seine frohgestimmte Weltbetrachtung gründet sich auf philosophische Spekulation, seine Forderung, in der Welt die Güter der Natur zu genießen und die Formen und Werte des gesamten Kulturlebens zu achten, ist platonisch und stoisch empfunden. Die Differenz in der Beurteilung des Weltlebens und in der Haltung ihm gegenüber, die wir bei Philo gefunden haben, durchzieht genau so die platonische und die stoische Philosophie.

Was bleibt danach für das Alte Testament übrig? Die synkretistische Theosophie ist im großen und ganzen in die schlichten Urkunden der Väter eingedeutet worden. Der Synkretismus hat eine neue Größe, die ihm nahegebracht wurde, absorbiert. Aber in etwas muß doch die jüdische Orakelsammlung jedenfalls zurückgewirkt haben. Sie hat Formeln und Ausdrücke geboten, die von der neuen religiösen Denkweise willig übernommen und im eignen Sinne umgedeutet wurden.

Zu diesen neuen Worten rechne ich vor allem den Begriff des Glaubens. Daß das religiöse Erlebnis Glaube zu nennen sei, hat der griechisch-ägyptische Geist doch wohl erst aus dem Alten Testament gelernt. Gewiß hat er dies

Wort und damit sein Wesen gewaltig vertieft, aber das jüdische Buch hat ihn zu dieser Vertiefung angeregt. Glauben im Sinne der mosaischen Urkunde ist Vertrauen und Hoffnung auf die Verheißungen Gottes. Philo macht daraus etwas Universelleres, die religiöse Grunderfahrung, da die Seele alle Beziehungen zur Körperwelt löst und sich ganz auf den unsichtbaren Gott gründet. Er hatte anderswoher die Sache, aber die Bibel gab ihm das bezeichnende Wort, das ihm sagte, was er suchte.

Neben den einzelnen Begriffen stehen Wendungen, einfache Motive der Geschichtserzählung, die in allegorischer Umdeutung eine besonders eindrucksvolle Formulierung des hellenistischen Glaubenslebens liefern. Wie ein Mensch hat nach der altisraelitischen Erzählung Gott Abraham herausgeführt (1 Mos 15, 5); daran macht sich der Ekstatiker klar, was er sucht und erlebt: Gott führt ihn aus den Banden der Sinnlichkeit heraus. Ebenso anthropomorph war das Wort an Moses gemeint: du tritt hier zu mir (5 Mos 5, 28). Der Mystagog gewinnt daraus die schöne Anschauung, daß Gott den Menschen, der sich ihm naht, aus aller Unruhe und Veränderlichkeit zum Stehen bringt. Wenn die alte Sage berichtet, wie Hagar flieht und der Engel des Herrn sie findet (1 Mos 16, 6f.), so entnimmt ihr Philo wichtige Bezeichnungen für die einzelnen Momente der Gotteserfahrung: das Fliehen aus der Sinnlichkeit, das Suchen Gottes und das selige Finden. Auch die schöne Anschauung von einer Begegnung mit Gott ist jenen naiven Mythen entnommen.

Aber nicht erst die einzelnen Wendungen des Alten Testamentes haben bedeutenden Einfluß auf die bildliche Anschauung Philos ausgeübt; schon die Tatsache, daß überhaupt das Alte Testament in reicher Fülle Worte Gottes darbot, war von der höchsten Bedeutung. Sie waren doch unleugbare und unmißverständliche Kundgebungen des allerhabenen Gottes, bezeugten nicht nur sein Dasein, sondern auch seine gnadenreichen Bemühungen um die Erlösung der Menschen. Die namenlosen Seelen, an die sich Philo wendet, wollen doch nur nacherleben, was

bekannte Männer der Offenbarungsgeschichte vor ihnen erfahren haben. Es ist das eine Bemerkung von großer Tragweite. Philo ist Skeptiker von Natur, selbst in der Religion ist er ein Suchender. Wenn er des Daseins Gottes gewiß ist, wenn er das Suchen nach Gottes Offenbarung für aussichtsreich oder wenigstens für sinnvoll hält, wenn er auch von dem Wesen des unerreichbaren Gottes eine höchst lebendige Anschauung äußert[1], so ist dies gewiß vornehmlich auf die alttestamentliche Offenbarungsurkunde zurückzuführen, die er studiert, die ihm seine Worte und Begriffe gibt, die ihn zur Darlegung seiner Gedanken, Stimmungen und Erlebnisse anregt. Seine Gottesgewißheit, seine Gotteserkenntnis, sein Heilserleben gründet sich auf die Bibel, vornehmlich auf den Pentateuch. Die Lebendigkeit seiner Frömmigkeit, die Reichhaltigkeit seiner Offenbarungsgedanken verdankt er zum erheblichen Teile dem Buch seiner Väter.

Neben den Worten haben auch die in dem für Philo wertvollsten Teile des Alten Testamentes reichlich enthaltenen Zeremonien mit derselben Geduld die allegorische Auslegung auf sich anwenden lassen. Der neue, moderne Sinn gab ja den Zeremonien nur um so festeren Bestand. Zum Dank dafür schufen sie für das mystische Erleben der Seele ein festes Fundament. Eigentlich muß jeder Fromme, der Erde und Wasser im Blick auf die symbolische Bedeutung dieser Dinge darbringt, die Begegnung mit Gott erleben; und jeder Fromme, der das Reinigungsbad im Bewußtsein seiner symbolischen Bedeutung genommen, muß bereit und fähig sein, die Herabkunft der göttlichen Kräfte zu erleben. Jedenfalls geben auch die Opfervorschriften den Suchenden die feste Gewißheit, daß ein Gott lebt, daß ein Weg zu ihm vorhanden ist, und daß er Ansprüche an die Menschen stellt, die nur zu ihrer Seligkeit dienen.

Endlich ist das Alte Testament noch unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, daß es die Religionsgeschichte

---

[1]) Vgl. Bousset, Theol. Rundschau 1908 S. 336.

eines Volkes darstellt. Da ist es nun freilich Philos Eigentümlichkeit, daß er die groben geschichtlichen Tatsachen in feine individuelle seelische Bewegungen auflöst. Dennoch behält auch die alttestamentliche Geschichtserzählung für ihn Bedeutung. Sie bezeugt wie jedes Gotteswort und jede Zeremonie, daß der Mensch solch große Dinge erleben kann und erlebt hat, und bestärkt den Mystiker darin, in seiner Weise Gott zu suchen. Einst sind am Sinai Orakel an alle Frommen gegeben worden. So gewiß diese Tatsache, so gewiß die Erwartung, daß auch heute jede Seele aus Gottes Munde Offenbarungen hören kann.

Die Frömmigkeit Philos stellt sich sonach als eine schwer zu entmischende Synthese hellenistischer und alttestamentlich nomistischer Religion dar. Es ist schwer zu sagen, welcher Einfluß der bestimmendere sei. Jedenfalls hat ihr Zusammenwirken dazu geführt, daß der Philonismus eine ausgesprochene individuelle Offenbarungs- und Erlösungsreligion wurde, was die Religion des Alten Testamentes in diesem Sinne nicht durchgehends ist. Schon die Religion des Pentateuchs — sie allein kommt für Philo in Betracht — bezeugt Offenbarungs- und Erlösungsakte Gottes; aber die Offenbarungen sind an einzelne Väter und Heroen des Volkes gerichtet und enthalten Gebote, die Erlösung betrifft die politische Lage des Volkes. Unter dem Einfluß des hellenischen Individualismus und der hellenistisch-orientalischen Offenbarungs- und Erlösungssehnsucht hat Philo aus jenen naiven Dokumenten sublime individuelle Erlebnisse abgenommen, die jeden einzelnen Menschen zur Erlösung in die Gotteswelt hinaufgeleiten.

Freilich auch das Alte Testament kannte individuelle Gotteserlebnisse, einen das ganze Leben beglückenden Verkehr des schlichten Frommen mit Gott. Aber weder die Propheten noch die Psalmen haben bei Philo die ihnen gebührende Bedeutung; er scheint von ihnen kaum beeinflußt. Die Propheten hätten dem jüdischen Weisen viel geben können: eine unüberbietbare Klarheit der Gottes-

erkenntnis und eine volle Sicherheit und Stetigkeit der Gottesgemeinschaft. Indes vielleicht hätte Philo auch aus diesen Zeugnissen eines klaren religiösen Lebens durch Hereinziehung der Hypostasenlehre sowie durch Betonung der Singularität des Prophetentums die Unerreichbarkeit des letzten religiösen Zieles und die Unsicherheit und Unfertigkeit der Durchschnittsfrömmigkeit herausgelesen. Dagegen wäre die Frömmigkeit der Psalmensänger ihm kongenial gewesen. Diese aufrichtigen Männer schildern ja nur zu deutlich die Not ihres Glaubens, ihr Ringen um den verborgenen Gott. Gerade die schönsten Worte der Psalmen sind Philo ganz aus der Seele gesprochen. Auch Philos Seele dürstet nach dem lebendigen Gott, wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser (Ps 42). Auch Philo hat einmal und zweimal von Gott her vernommen, daß er allein die Macht hat, und hat in dieser Offenbarung seine Seele stille gemacht (Ps 62). Und auch Philo weiß, daß der Besitz Gottes dem Frommen genügen kann, so daß er nach Himmel und Erde nicht mehr fragt und ruhig zusieht, wenn Leib und Seele verschmachten (Ps 73). In dem Besten, das sie haben, finden sich Psalmist und Alexandriner zusammen, in ihrer höchsten und heißesten Sehnsucht und in der Gewißheit, daß die Religion den Menschen über alles erhebt in eine Welt der Ruhe und Zufriedenheit.

Indes vielleicht hat doch die Frömmigkeit der Psalmen, die eben doch die Frömmigkeit jedes Juden mit bestimmte, auf Philo stärker eingewirkt, als er es selbst sagt. Daß Gott ein Helfer, ein Hirt und Heiland sei, bekennt Philo ebenso wie die Psalmisten. Daß deren inbrünstige Gebete Erhörung gefunden haben, kann uns Philo bezeugen. Und wo der Psalmist selbst die Erfahrung göttlicher Hilfe preist, erinnert er uns ganz an Wendungen Philos. *Ἐξαπέστειλεν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔσωσέν με , . . . ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτοῦ*, bekennt dankbar der Psalmist (Ps 56, 4). Wir werden lebhaft an Philos Ausführungen erinnert, daß Gott aus Erbarmen seine Kräfte vom Himmel her sende. Doch kann eine direkte Beeinflussung nicht sicher gemacht

werden. Philo entnimmt seine religiösen Wahrheiten aus dem Pentateuch oder vielmehr legt sie dem Pentateuch unter. Sein Grundprinzip, der asketisch-religiöse Individualismus, ist unmosaisch und erscheint seinem Gehalt nach unbiblisch.

Unsere Betrachtungen über die Zusammensetzung der philonischen Gedankenwelt führen uns zu einem höchst eigentümlichen Resultat: Philo ein durch und durch hellenistisch gebildeter, hellenistisch gestimmter Mensch und dennoch mit ganzer Seele an den Buchstaben der Judenbibel gebunden, sein System eine innige Vermählung von hellenistischem Geiste und hebräischem Buchstaben. Und dennoch der Hellenismus nicht das allein Wesentliche, der Buchstabe hat dem hellenischen Geiste vielfach Form, Gestalt und Festigkeit gegeben. Eine eigenwertige religiöse Bildung ist daraus entstanden: ein Hellenist redet in diesen Büchern, der aus Philosophie und Mysterienspekulation gelernt hat, den einzelnen Menschen zu isolieren, sein religiöses Bedürfnis aufzufassen, die einzig mögliche Religion daraus abzuleiten, eine Religion, die in erlebten Offenbarungen und in erlebter Erlösung besteht; ein Hellenist redet in diesen Kommentaren und Traktaten, der aus dem Gottesbuch der Juden erfahren hat, wie Gott selbst die Sehnsucht der Griechen erfüllt hat, wie er vergangenen Männern geschenkt hat, was der Grieche verlangt und wie er alle empfänglichen Seelen in seinem Worte zur Freiheit, zur Gemeinschaft mit sich führt.

Man kann nicht sagen, daß die Bibel diese philonische Frömmigkeit erzeugt habe. Vielmehr das Hellenentum, das ein Lied von Gott, voller Sehnsucht, geschaffen hatte, kam über die Bibel und fand in ihr die Befriedigung seines Verlangens. Was es fand, war darin nicht gemeint. Aber bei dem Griechen war die Überzeugung, daß es gemeint sei.

Philo und das Christentum.

Zu der Zeit, da Philo in der Einsamkeit seines Gelehrtenlebens seine Kommentare zu den Orakeln des Moses schrieb, war über Palästinas Boden das kurze segensreiche und mühenreiche Leben Jesu dahingegangen. Aus seinem Wirken entfaltete sich eine neue Glaubensgemeinde, die in kurzer Zeit sich über das ganze Reich verbreitete und die jüdischen Formen sprengte. Wie stellt sich Philos Frömmigkeit zu dem inneren Leben und zu den Anweisungen Jesu, wie zu dem Frömmigkeitsbewußtsein, das sich in den christlichen Gemeinden entwickelte, vor allem bei den großen Theologen der ersten Generation Paulus und Johannes?

Wir haben hier zunächst die mannigfachen Anklänge hervorzuheben, die dem Kenner und Freund der Evangelien bei der Betrachtung der philonischen Gedanken zum Bewußtsein kommen. Das Evangelium stellt ja doch eine Läuterung, Vertiefung und Vereinfachung alttestamentlicher Religion und Frömmigkeit dar. Für Philo aber hat das Zeremonial- und Nationalwesen seiner Religion nur insoweit Wert, als es im Sinne einer geläuterten Individualfrömmigkeit umgedeutet werden kann.

Der Gottesglaube ist es vor allem, der zur Vergleichung herangezogen werden muß. Die Unterweisungen Philos streben dem einen Ziele zu: die einzelne Seele zum Erleben Gottes zu führen; die Erkenntnis und der Dienst Gottes ist das Beste in der Welt; daher der Unwert all dessen, was nicht Gott ist, daher der alle Welt überragende Wert der einzelnen Seele, die zu Gott hindrängt und Gott findet.

Diese selben Wertschätzungen machen nun aber auch das Wesen des Evangeliums Jesu aus. Jesus forderte mit der größten Eindringlichkeit die Menschen auf, daran zu denken, wer über ihrer Seele walte, mit Güte und mit Zorn; auch er erklärte, daß das Heil der Seele eine wichtigere Frage sei als der Erwerb der ganzen Welt, er verlangte, daß die Jünger ihr ganzes Wesen ohne Rückhalt

dem Dienste Gottes weihen sollten. Er prägte ihnen den alles bewältigenden Glauben ein, daß alles Weltgeschehen den Winken Gottes folge und daher dem Wohl und Heil der Menschen dienen müsse, aber auch die Furcht vor dem Herrn der Welt, der Leib und Seele verderben könne, wenn man diese Schöpfungen Gottes ungepflegt lasse. Kindliche Zuversicht und heilige Scheu bestimmen das Leben des Jesusjüngers, unerschütterlicher Glaube an Gottes Regiment und heiliger entschlossener Eifer, den höchsten Wert zu bewahren, das lohnendste Ziel zu erjagen.

Aus Philo und aus dem Evangelium leuchtet also mit gleicher Klarheit der Ursinn aller religiösen Gedankenbewegung heraus: der einzelnen Seele zu zeigen, daß Gott die gewaltige Wirklichkeit ist, die alles Leben trägt, und daß in dem Verkehr mit Gott der Sinn ihres Lebens beschlossen ist.

Dennoch bei gleicher allgemeiner Wertschätzung eine recht verschiedene Ausmünzung. Dem alexandrinischen Juden fehlt die Energie, jedem Menschen die Sorge um das Heil seiner Seele aufzubinden; ihm fehlt die Wucht des Schmerzes, daß so wenig Menschen den Herrn ihres Lebens kennen, und die Tatkraft, für die Durchdringung der Welt mit dem Gottesglauben sein Leben einzusetzen!

Dazu kommt, daß der Gottesbegriff Philos nicht mit der Gottesanschauung Jesu identisch ist. Jesus ist strenger Monotheist. Er verkündet den einen lebendigen und allen Menschen kundbaren Gott, der in hoher Erhabenheit über der Welt thront, dem kein andres Wesen an Reinheit gleichkommt, und der doch voll Güte und Liebe zu den schwachen Menschen sich herabneigt und ihnen seinen rettenden Arm reicht. Diesen Gott Israels hat Philo in Hypostasen zergliedert; er hat damit die Sicherheit, Klarheit und Einheitlichkeit des biblischen Gottesglaubens verloren. Er hat die menschlich begreiflichen, anschaulichen Züge des israelitischen Gottesglaubens beibehalten, aber zu niederen Offenbarungsweisen degradiert.

Doch ist daneben anzuerkennen, daß sein universal

und individuell angehauchter Gottesglaube auch wieder Fortschritte über den streng jüdischen Gottesbegriff hinaus gezeitigt hat und eine Vertiefung erfahren hat, wie sie eben nur im Evangelium zu finden ist. Die Welt, die unbeschränkt für die Macht und Güte Gottes Zeugnis ablegt, hat auch ihn gelehrt, daß Gott über Vergeltungssucht erhaben ist und auch die Bösen und Undankbaren mit seinen Gütern speist. Ja, Philo geht so weit, eine erstaunliche und doch begreifliche Gesinnung, die an den Vätern verdorbener Söhne zu sehen ist, in Gott hineinzulegen und die Gnade Gottes auch den nichtswürdigen Menschen zu erschließen, wie Jesus in seinem Gleichnis vom verlorenen Sohn.

Weiter ist auch die Beurteilung des Menschen und des menschlichen Daseins bei Philo eine andere als im Evangelium. Die Begriffe der Verpflichtung und der Schuld vor Gott, diese der biblischen Religion eigentümlichen, den Ernst und die Stärke der biblischen Lebensauffassung begründenden Begriffe, stehen bei Philo zurück hinter der Empfindung der eignen, kreatürlichen Nichtigkeit auf der einen Seite und dem Ideal auf der anderen Seite. Das Ideal des gereinigten sündlosen Menschen hat er nun freilich mit der Bibel und mit Jesus gemein. Und auch bei ihm ist es in der Religion verankert. Er erklärt, daß die volle Gottesgemeinschaft sich allein dem sündlosen Menschen erschließt — wie Jesus: selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Freilich den stark religiös empfundenen Satz Philos, daß die Reinigung allein von Gott zu erbitten und zu erwirken sei, hat Jesus — übrigens sowenig wie Philo — nicht durchweg vertreten. Er hat die Meinung als Voraussetzung vielfach seinen Geboten unterlegt, daß die Reinhaltung des Innern im Gedenken an Gottes Wesen und Gottes Gericht vielen Menschen möglich sei.

Bei dem Vorhandensein gleicher Wertschätzungen und Ideale springen die Unterschiede in der religiösen Stimmung und Anweisung um so mehr in die Augen.

Eines hat sich uns bei der Betrachtung der philonischen Frömmigkeit besonders ergreifend hervorgedrängt, die Sehn-

sucht des Gottsuchers. Philo zeigt uns, wie aus der Masse der Gedankenlosen die religiösen Menschen heraustreten, die das Verlangen haben, Gott zu erleben und Gott zu dienen. Er beschreibt sehr genau jenes große Erlebnis, das die Sehnsucht völlig stillt, aber er steht unter dem Eindruck, daß nur selten einmal eine Seele zur völligen Berührung mit Gott hindurchdringt. Die meisten Gottsucher müssen sich mit einem unvollkommenen Finden und Schauen Gottes zufrieden geben.

Auch in dem Evangelium klingt etwas von der Sehnsucht des Menschen nach Gott an. Es ist die geläuterte Sehnsucht der frommen Juden, die das messianische Heil erwarten und erflehen. Jesus weiß, daß die Frommen nach dem Reiche Gottes, nach der längst verheißenen Offenbarung Gottes, nach Gerechtigkeit, Reinheit und Heiligkeit hungern und dürsten. Gottes Macht und Gerechtigkeit soll allen Völkern kund werden, die Frommen sollen gerechte und reine Menschen werden. Dieser Sehnsucht verheißt Jesus die vollkommene Stillung in kürzester Zeit. Die Offenbarung Gottes steht vor der Tür, bald werden die Reinen den heiligen Gott schauen, bald werden die Demütigen ihre Begnadigung und Reinigung erfahren. Ohne Einschränkung sagt er allen, die suchen und bitten, zu, daß sie finden werden. Der unstillbaren Sehnsucht bei Philo stellt das Evangelium die Sicherheit der Verheißung entgegen. Hier unterscheidet es sich auch von der jüdischen Apokalyptik, die bange nach der Erlösung fragt und eigentlich niemals eine völlig beruhigende Antwort erhält.

So muß bei der Vergleichung des Philonismus und des Evangeliums auch die Eschatologie besonders in Rücksicht gezogen werden. Die Eschatologie ist es, die wichtige Äußerungen Jesu erzeugt hat und bestimmt. In dem Wesentlichen der Philonischen Anschauung dagegen spielt sie ganz und gar keine Rolle. Auch die künftige Geschichte muß Philo in Psychologie auflösen. Für Philo ist die Religion ein Erleben, das an gar keine Zeiten und Fristen gebunden ist, während im Evangelium die Spannung so groß ist, weil

die ersehnten letzten Zeiten nahe herangerückt oder schon angebrochen sind.

Aber die Abwesenheit einer klaren Ewigkeitshoffnung ist doch auch für Philos eigentümliche Religiosität als ein Mangel zu beurteilen. Welche Freude, wenn er die suchenden Seelen vertrösten könnte, nach ihrem Tode würde ihre Seele den reinen Aufstieg unternehmen können, der zu der vollkommenen Schauung Gottes führt. In der Theorie mag er die Unsterblichkeit der Seelen angenommen haben: auf seine praktischen Anweisungen zeigt diese Idee keinen Einfluß. Die Zukunftsverheißung läßt auch Jesus als einen noch Unbefriedigten und Wartenden erscheinen, seine Jünger spüren im Licht der Zukunftserwartung das Unvollkommene ihres jetzigen Zustandes. Aber dieselbe Zukunftserwartung verleiht dem Glauben Jesu die Sicherheit und Frische, die Tatkraft und Lebendigkeit. Ohne ihre Eschatologie wären auch die Jesusgläubigen unbefriedigt und schwankend wie die philonischen Seelen.

Die eschatologische Stimmung des Evangeliums drückt sich in einer harten Beurteilung der gegenwärtigen Weltverhältnisse aus. Rücksichtslose Scheidung von allen menschlichen Beziehungen, Lösung von der Welt mutet Jesus seinen Jüngern zu, damit sie für den Empfang der neuen Gottesära bereit seien. Philo, dessen Bewußtsein durch die Erwartung künftiger Dinge nicht gespannt ist, sieht sich aus Frömmigkeitsgründen zu einer ähnlichen, verächtlichen Weltbeurteilung gedrängt. Auch er rät, die Welt zu vergessen und ihrer Werte sich zu entschlagen, damit man Gott gewinne, der reiner und besser ist als alle Welt.

Und doch dringt bei beiden, auch wieder religiös motiviert, eine entgegengesetzte Bewertung der Welt durch, wie sie der Gottschöpferglaube, den beide festhalten, immer wieder erzeugen muß. An dem Lauf der Welt wird der Fromme seines gütigen, mächtigen Gottes gewiß; er muß ihm dafür Dank sagen, daß die Welt da ist, und in der Welt und an den Menschen seine Pflichten üben.

So zeigen Philonismus und Evangelium, wie das Problem

Gott und Welt zwei gleichwertige, aber logisch unausgleichbare Lösungen zeitigt: Gott muß man außer der Welt suchen und kann ihn doch auch in der Welt finden. Zu allen Zeiten sind die Frommen bald diesen Weg, bald jenen Weg gegangen; keiner ist Gottes unwert, keiner ist aussichtslos, keiner ist falsch.

Ein wichtiger Unterschied ist weiter schon angedeutet. Die Theologie Philos ist im wesentlichen Beschreibung psychischer Vorgänge. Er stellt dar, was die Seele ersehnt und erleben kann, und rät ihr für den Fall, daß sie etwas Gutes erleben will, sich Gott zu ergeben. Im Evangelium tritt dem nicht nur eine sichere Verheißung entgegen, mit ihr erscheint eng verbunden eine an den Menschen hart herandrängende, ihn heftig beunruhigende Forderung. Jesus ist mehr als ein wohlwollender, vernünftiger Ratgeber. Er hält den Menschen eine zwingende Autorität entgegen und stellt sie im Augenblick vor die ernsteste Entscheidung ihres Lebens. Seine Predigt ist die Verkörperung des strengsten kategorischen Imperativs, während Philo im besten Fall sich zu einem hypothetischen Imperativ aufschwingt.

Wenn die tiefste Sehnsucht der Menschen ungestillt bleibt oder vertröstet wird, wenn kluge Ratschläge gegeben werden, so ist ein solcher Befund für den, der die Menschen kennt, nicht verwunderlich. Nur wo Antworten voll Ruhe und Klarheit und Forderungen mit allem Ernst und aller Macht dargeboten werden, da werden wir aufmerksam. So wird uns klar, worauf die Vergleichung der philonischen und der evangelischen Frömmigkeit hinausführen muß. In den verschiedenen Persönlichkeiten ist der Unterschied zuletzt begründet.

Philo ist ein Gelehrter. Er hat die philosophischen Systeme mehr oder weniger gründlich studiert und auf den Traditionen der Griechen und Ägypter sich ein Gedankensystem aufgebaut. Weiter ist er ein bedürftiger, suchender Mensch, der seine Unfertigkeit erkennt und den Wunsch hat, Mächte zu finden, die ihn auf der Bahn des

Guten geleiten, von jedem Falle heilen und schließlich zu Gott hinführen[1]. Er pflegt die Ekstase, aber er weiß, daß die flüchtigen Erlebnisse des Ekstatikers das Bewußtsein der bleibenden Schwäche nicht verdrängen. Er läßt uns tief hineinschauen in die Seele eines um Gotteserlebnisse ringenden und immer wieder die Größe und Ferne Gottes empfindenden Menschen.

Dagegen ist nun Jesus zunächst mit den Propheten Israels zu vergleichen. Er wirkt in der Öffentlichkeit, er predigt den Leuten, er erzieht die Menschen, die ihm nahe kommen. Sein Wirken aber hat bei ihm seinen Ausgangspunkt in einer ihm persönlich zuteil gewordenen Offenbarung des lebendigen Gottes, er weiß sich von Gott berufen, und die Gewißheit Gottes ist die Macht, die sein Leben trägt. Ihm ist Gott nicht das ferne, unfaßbare majestätische Wesen, der verborgene Seelenmagnet; sein Gott ist ihm nahe und gewiß. Unter dem Eindruck seiner Offenbarungen verheißt er, fordert er, schafft er mit unermüdlicher Energie. Er weiß sich gegenwärtig mit einer Vollmacht von Gott betraut, die sich an alle Juden, ja im Grunde an alle Menschen wendet. Er kennt Gott, und die Wucht dieser Gewißheit prägt sich in gewaltigen Behauptungen, in siegesgewissen Verheißungen und in rücksichtslosen Forderungen aus. Die Sicherheit erlebter Gotteserfahrung und das Bewußtsein individueller Gottesberufung bezeichnen die Größe Jesu und seine Überlegenheit über den Gottsucher Philo.

Freilich als der vollkommene Logos, wie ihn Philo etwa ersehnt haben könnte, erscheint Jesus nicht. Der Eindruck von der majestätischen Obmacht Gottes ist bei ihm so lebendig und überwältigend, daß er sich selbst nur als den letzten entscheidenden, nur eben mit besonderer Vollmacht ausgestatteten Boten Gottes hinstellt, der die Bekehrung der Menschen zu Gott vorbereitet und durchführt. Und es sind Ereignisse seines geschichtlichen Lebens, die ihn seinem Beruf zugeführt haben. Auf der

[1]) Vgl. Windisch, Taufe und Sünde S. 67.

weiten Erde ist niemand, der Gottes heiliges, gütiges, vollkommenes Wesen in seiner Ruhe und Größe darstellt. Alles, was Menschenantlitz trägt, ist im Werden und Ringen. Die Vollendung des Seins ist nur bei dem überweltlichen Gott zu finden. So kommt es, daß Jesus selbst Züge seelischer Spannung und Sehnsucht an sich trägt. Er klagt über den Widerstand, den die stumpfsinnigen und feindseligen Menschen dem Werke Gottes, das er vertritt, entgegensetzen. Er ist voll Ungeduld, wann endlich das Feuer, das in ihm entzündet ist, nach außen schlage. Ja, er muß mit seinen eignen menschlichen Neigungen kämpfen, bis er endlich sein ganzes Wesen unter das Schwerste gebeugt hat, was sein Beruf von ihm verlangt. So ist Jesus durch eine tiefgreifende Erfahrung seiner Lebensgeschichte über die Gottsucher hinausgehoben worden; Gott hat ihn zu seinem letzten und größten Propheten, damit zu seinem Sohne erkoren und zugerüstet.

Damit ist jedoch nur gesagt, daß die Gottesoffenbarung, die Jesus gebracht hat, innerhalb der Schranken menschlichen Bewußtseins von statten ging und daß sie ein Stück Menschengeschichte darstellt. Nicht die ewige Vernunft Gottes hat sich in eine Menschenseele eingesenkt, sondern ein Mensch Gottes hat in seinem geschichtlichen Leben Gottes Nähe erlebt und Gottes Willen erfaßt, und ein einmaliges geschichtliches Gotteserlebnis hat eine gewaltige Geschichte gemacht. Da wo Philo Sehnsucht, Stimmung und ein bescheidenes Maß individuellen Erlebens zeigt, wirkt Jesus mächtig schaffendes, hinreißendes Leben. Dort die Frömmigkeit isolierter Seelen, die Gott nur kennt, die sich einzeln zu Gott hinauf tasten, hier eine Gemeinschaft, gestiftet von solchen, die alle gleicherweise von einer geschichtlichen Persönlichkeit Gottesgewißheit, Gottesgnade erlangt haben und durch die gleiche starke Liebe, durch die gleiche starke Hoffnung an ein großes gemeinsames Werk gebunden sind.

Wir haben Philo neben Jesus gestellt. Was bedeutet er seit Jesus?

Philonischer Geist ist durch das Urchristentum nicht antiquiert worden. Wichtige Kategorien seines Denkens sind vielmehr mit der christlichen Religionsanschauung verbunden worden. Später haben sogar christliche Theologen sein spezifisches religiöses Erleben in das Kirchentum eingeführt.

An der ersten großen Gestalt, die das Urchristentum nach Jesus aufweist, an Paulus tritt freilich zunächst nur die Differenz mit Philo stark hervor. Paulus gründet sein Frömmigkeitsbewußtsein auf weltgeschichtliche Taten Gottes, die er als Jude deutet, sowie auf ein Berufungserlebnis, das in seinem eignen Leben Epoche gemacht hat. Der langerwartete Messias ist in unerwarteter Gestalt erschienen und danach in die ihm gebührende Herrlichkeit Gottes aufgenommen worden, von seinem himmlischen Thron aus hat er ihn zu seinem Apostel berufen. Nun wandert der Apostel des Messias in unermüdlicher Energie von Ort zu Ort, um dem himmlischen Messias Gläubige zuzuführen und sein Reich auf Erden zu bauen. Er betreibt supranaturale Weltgeschichte. Alles in ihm ist mächtige Energie. Er lebt von Taten Gottes, er ist sich bewußt, daß Gott durch ihn wirkt, er führt andere zu gleichem Erleben und zwingt ihnen die Forderungen des Meisters auf. Der Hellenist, Philosoph, Psycholog und Ekstatiker Philo scheint unvergleichbar.

Dennoch machen wichtige Grundanschauungen und Grundbegriffe, die beiden Theologen gemeinsam sind, eine Vergleichung möglich.

Zunächst einmal ist die Religion beider ja doch Offenbarungs- und Erlösungsreligion.

Bei Paulus findet sich ein Satz über die Offenbarung Gottes in der Welt, der nur aus philosophischer Bildung herausgeboren sein kann: Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit kann seit Schöpfung der Welt an den Werken durch geistige Wahrnehmung geschaut werden; darin liegt eine natürliche Offenbarung Gottes beschlossen (Rö 1, 20). Das Problem des Sehens Gottes

scheint fast in Philos Sinne gelöst: Gottes Wesen ist an sich unschaubar; aber er hat dafür gesorgt, daß der nachforschende Geist seine Existenz, sein Wirken, sein Gottsein erfassen kann. Noch stärker ist die Beschränktheit des menschlichen Sehvermögens in einem Wort der Pastoralbriefe ausgesprochen, wenn wir diese hier heranziehen dürfen: Gott, der alleinige Besitzer der Unsterblichkeit, wohnt in einem unzugänglichen Lichte, daher ihn kein Mensch gesehen hat, noch auch sehen kann (1 Ti 6, 16) — der treffendste Ausdruck für die philonische Anschauung von Gott: er, der Einzige, in überschwenglicher Lichtfülle waltend, die Menschen ohne Kraft, mit ihren Augen ihn zu erreichen oder gar zu ihm aufzusteigen.

Dennoch spricht sich Paulus über das Schauen Gottes zuversichtlicher aus als Philo. Der Alexandriner kennt den Drang des Weisen: *ἐμφάνισόν μοι σαυτόν, γνωστῶς ἴδω σε* und fährt auslegend fort: *μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ*[1]. Wir wissen, daß es nach Philo auch dem Moses nicht vergönnt war, in Gott selbst den Widerschein seines Wesens zu schauen. Demgegenüber behauptet Paulus kühnlich: wir alle schauen unverhüllten Antlitzes in den Spiegel *(κατοπτριζόμενοι)*, den uns die Herrlichkeit des Herrn darbietet, in das selbe Bild werden wir verwandelt und in der Durchdringung des göttlichen Wesens *(δόξα)* von einer Stufe zur anderen geführt. Auch Paulus kennt Stufen in der Wesenserschließung Gottes, aber er weiß, daß der Prozeß gegenwärtig in zahlreichen Seelen eingeleitet ist und dem ersichtlichen Ziele entgegengeführt wird. Er steht mitten in dem Fluten einer mächtigen göttlichen Geistesausgießung und sieht zuversichtlich der Vollendung dieses Werkes entgegen, das einst alle Gläubigen zu völligen Geistesmenschen umgeschaffen haben wird, die nun mit ihrem ganzen Wesen Gott nahe kommen können[2]. Gewiß ist es auch bei Paulus nicht Gott selbst, der im

---

[1]) Leg. all. III 101. [2]) 2 Ko 3, 18; vgl. Heinrici, Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther 1887 S. 190ff.

Spiegelbild verklärend auf die Gläubigen einwirkt, sondern sein „Bild", das im „Geiste" sich offenbart. Aber diese Einwirkung birgt schon solche Fülle der Kraft und des Himmelswesens, daß ein Verlangen nach Höherem nicht spürbar ist, daß nur die Freude über ein voll beseligendes Offenbarungswerk die Seelen erfüllt.

Die in der Christengemeinde erlebte Geistesausgießung hat die religiöse Erkenntnisfähigkeit geschaffen. Paulus formuliert den Satz, daß nur der Geist Gottes in die Sphäre Gottes einzudringen vermag: *τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.* Diesen Geist haben die Christen aber jetzt von Gott her empfangen. Vom Geist beseelt und belehrt, erfaßt der erlöste Mensch die neue Gnadenoffenbarung Gottes und erkennt dabei, was kein psychischer Mensch erkennen kann. Er besitzt den Geist, der gar die „Tiefen Gottes" erforschen kann, diesen Geist, den Philo sich wohl nur ersehnt haben mag. Wenn gar noch der alttestamentliche Prophet fragen mußte: wer hat den Sinn des Herrn erkannt?, so können sich die Christen auch ihm gegenüber rühmen: wir haben die Erkenntniskraft Christi. Diese neue gottgeoffenbarte, auf Gott gerichtete Erkenntnis ist nun freilich auf Erden Stückwerk, aber sie verbürgt ein vollkommenes Schauen ohne Schranken, ohne Dunkelheiten und ohne Spiegel[1]. Der Philonismus bietet auch zu diesen Gedanken reiche Analogien. Die Bedingungen und Schranken der Gotteserkenntnis sind dort ähnlich gesetzt. Aber in zwei Punkten unterscheidet sich Paulus von Philo: er ist stolz auf den Besitz an geoffenbarter Erkenntnis, und er sieht einer schrankenlosen Schauung Gottes in Zukunft entgegen.

Freilich kennt auch Paulus ein Ringen um die Vereinigung mit dem himmlischen Herrn; er reckt sich aus und strebt in unermüdlichem Laufe danach, das Ersehnte zu ergreifen, mit seinem Geist und seinem ganzen Wesen sucht er den Herrn zu erfassen *(γνῶναι)*, mit seiner Kraft sich zu

[1]) 1 Ko 2, 10ff. 13, 8ff.

erfüllen, in seine Gestalt überzufließen; alles erachtet er für Dreck, um Christus zu gewinnen. Er weiß, daß er in diesem Sinne noch unvollendet ist. Seine Stimmung scheint ganz der Philos zu gleichen[1]. Aber wieder ist in zwei Stücken doch zu fassen, wie Paulus dem Alexandriner über ist. Sein himmlischer Herr hat sich bereits zu ihm geneigt und hat ihn ergriffen: eine Berührung von oben hat ihn erst zu diesem Lauf gedrängt. Dem entsprechend ist er von der Gewißheit durchdrungen, daß er von oben her berufen ist und darum das Ziel erreichen wird[2]. Wie Philo kennt Paulus die Ekstase, dieses seltene Hinaufgezogenwerden in die unmittelbare Nähe des himmlischen Herrn. Aber er verzehrt sich nicht in Tränierungen für dieses höchste Erlebnis, weil ihm ein wichtigeres, entscheidenderes, folgenschwereres widerfahren ist, die Offenbarungsvision, der er alles verdankt, was er jetzt ist und weiß und schafft.

In dem Offenbarungsverlangen spricht sich zugleich ein Erlösungsbedürfnis aus. Paulus kennt es wie Philo. Ähnlich jenen „Unglücklichen“[3] ruft er aus: ich elender Mensch, wer wird mich befreien aus diesem Leibe, der dem Tode geweiht ist! In dieselben Worte hätte auch Philo sein Verlangen nach Erlösung aus der Sinnenwelt kleiden können. Der Christ Paulus fährt nun aber fort, seinen Schmerzensschrei verwindend: Dank sei Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn[4]. Durch seinen Herrn hat er die Befreiung von Sündenmacht und Todesnot schon gefunden. Indes auch Philo weiß, aus dem Alten Testament und aus eigner Spekulation belehrt, daß Gott zur Erlösung der Gefangenen und zur Reinigung der Befleckten helfende und reinigende Kräfte vom Himmel her schickt. Ihm fehlt die menschgewordene Erlöserperson, nicht die erlösende Sendung, nicht das Erlösungserlebnis. Für Paulus dagegen setzt die Erlösung mit der Erscheinung eines persönlichen Erlösers erst ein; er markiert, analog dem im römischen

---

[1]) Vgl. o. S. 15. [2]) Phil 3, 8—14. [3]) Leg. all. III 211; vgl. o. S. 16. [4]) Rö 7, 24f.

Herrscherkult ausgedrückten Heilandsglauben, einen zeitlichen Einschnitt in die Religions- und Weltgeschichte. Die Gedanken und Erfahrungen Philos sind in seinem System ignoriert.

Das Erlösungsprinzip hat auch bei Paulus die Abweisung menschlicher Leistung zur Voraussetzung. Auch Paulus statuiert die Ohnmacht des Menschen vor Gott als Dogma, lehnt jedes Verdienst und jede Würdigkeit ab und stellt das Erlösungswerk ganz auf die Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Aber auch nach dieser Seite hin weist er charakteristische Eigenheiten auf. Die Nichtigkeit des Menschen konzentriert sich bei ihm ganz und gar auf die ethische Verkehrtheit seines durch Schuld und Verhängnis verdorbenen Wesens. Er faßt — wie Philo — eine Entsündigung des Menschen durch Gott ins Auge; aber ist nicht der Meinung, daß Gott nun ohne weiteres jeder sündenbefleckten Seele in Gnaden Amnestie für die früheren Verfehlungen erteile. Die gesamte sündige Menschheit faßt er vielmehr als eine Einheit zusammen, die unter dem Druck des göttlichen Zornes sich nicht helfen kann. Gott muß erst ein Sühnwerk für die Welt inszenieren, die Amnestie für jedermann muß erst auf Grund einer Sühnleistung durch besondere Verfügung erlassen werden. Die Begnadigung ist bei Paulus an ein historisches Ereignis gebunden. Philos Lehre und Erfahrung von einer frei sich ausgebenden Amnestie Gottes, wie sie das Alte Testament, wie sie auch das Evangelium bezeugt, ist wiederum in der Geschichtstheologie des Paulus ignoriert.

In der verschiedenen Stellung zur Geschichte liegt also die verschiedene Art der beiden Erlösungsreligionen begründet. Beide Theologen haben einen geschichtlichen Prozeß im Auge, dessen Hauptakte Sündenfall und Erlösung sind. Aber was bei Philo oft wiederholtes, isoliertes, seelisches Erleben geworden, ist bei Paulus universale Geschichte, Heilsgeschichte geblieben. Am Anfang fiel ein Mensch, es folgte die universale Periode der Sünde, des Gesetzes und des Verderbens; der Tod und die Auf-

erstehung eines neuen Menschen, des himmlischen Messias, führten nun erst die Zeit der Erlösung ein. Wenn wir freilich bedenken, wie die Erlösung danach auch bei Paulus von den einzelnen Menschen erlebt werden muß, so können wir uns wohl vorstellen, wie später philonischer Geist auch der neuen Heilstatsachen sich bemächtigte und sie in seelische Erfahrungen aufzulösen suchte. Es sind die christlichen Mystiker, die bestrebt sind, den objektiven Geschichtstatsachen die seelischen Erlebnisse überzuordnen. Ansätze zur Mystik finden wir schon bei Paulus. Er hat es selbst gespürt, daß Christus in ihm eine Macht wurde. Das Wirken Christi und des Geistes in ihm stellen Parallelen zu den Geisteserhebungen Philos dar. Doch ist nicht zu vergessen, daß bei Paulus die Tätigkeit der himmlischen Mächte im Menschen erst durch das Taufsakrament entbunden wird.

Trotz ihrer Betonung der Gnadenerfahrung ist beiden Theologen die Forderung eigner Leistung nicht fremd. Gewiß drängt die Grundanschauung bei beiden zu der Einsicht, daß der Mensch zum Guten kraftlos ist. Aber wie wir bei Philo den Gedanken fanden, daß der Mensch sich selbst reinigen und erheben müsse, wenn er mit Gott in Berührung kommen wolle, so stellt auch Paulus sehr bedeutende Ansprüche an die menschliche Energie. Zwei sich widersprechende Grundsätze, die doch beide aus wahrer, gesunder Frömmigkeit hervorquellen, stoßen sonach bei ihnen beiden zusammen: daß der Mensch, vor Gott gestellt, nichts bedeutet und alles von Gottes Gnade nehmen muß und — daß der Mensch Großes für Gott leisten soll.

In höchst charakteristischer Weise haben nun beide dies Problem: göttliche oder menschliche Kausalität behandelt. Philo konstatiert ausdrücklich die Unfähigkeit des Menschen, die von ihm oft erhobene Forderung zu erfüllen, verzichtet auf sie und geht zur reinen Gnadenbitte über. Paulus hat niemals mit der Forderung begonnen; dafür setzt er mit ihr in ganzer Strenge da ein, wo die Erlösung

angenommen worden ist: Gott hat neue Menschen geschaffen, die sie nun durchführen können. Das Erlösungserlebnis ist bei Paulus nur der Anfang eines neuen Lebens voller Aufgaben und voller Kraft. Durch Gottes Kraft ist die menschliche Leistungsfähigkeit eingesetzt und ausgelöst worden. Schließlich scheint die menschliche Kausalität ganz mit der göttlichen verschlungen: allerhöchste Anstrengung wird von dem Menschen verlangt, weil Gott in ihm wirkt (Phil 2, 12f.). Diese Anschauung von einem Ineinander beider Kausalitäten ist Philo fremd; bei ihm schaffen entweder die Menschen oder die Kräfte Gottes.

Das entscheidende subjektive Erlebnis knüpfen Philo und Paulus an den Glauben[1] an. Im Glauben erfährt nach beiden der Mensch die Erlösung. Und beide finden in Abraham den Typus des Glaubenden. Das Wesen des Glaubens ist freilich bei beiden verschieden beschrieben. Bei Philo ist es der unsichtbare, unwandelbare Gott, den der Glaubende erfaßt, bei Paulus der Gott Israels, der in Tod und Auferstehung seines Messias Jesus seine Gnade offenbart, oder der Messias und Herr, Jesus, selbst, bei Philo also das ewige Wesen Gottes, bei Paulus die geschichtliche Offenbarung Gottes. Und auch der glaubende Mensch ist bei Paulus ein anderer wie bei Philo, nicht sowohl das nichtige Wesen, das sich vor der übergewaltigen Seinsweise Gottes beugt, als vielmehr der schuldbeladene, zum Guten untaugliche Sünder, der den fordernden Gott erzürnt hat und von dem versöhnten Gotte Gnade erlangt. Nur gelegentlich klingt bei Paulus etwas von dem philonischen Glaubensbegriff an — bezeichnenderweise bei der Beschreibung des Glaubens Abrahams: Abraham glaubt an den Gott, dessen Sein und Schaffen den Sinnen unerschwinglich ist (Rö 4, 17ff.). Es ist dem Paulus aber nicht gelungen, so viel Tiefe in der biblischen Erzählung zu finden wie Philo. Überhaupt müssen wir urteilen. Der paulinische Glaube ist konkreter, persönlicher, lebendiger,

[1]) Vgl. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament[3] S. 325ff.

wirkungskräftiger. Philo hat dennoch etwas vor Paulus voraus. Er hat den Begriff in seiner ganzen Tiefe zu erfassen gesucht und an ihm in ergreifender Weise das allgemeine Wesen religiöser Erhebung klargemacht.

Aber lassen wir die Frage: wie der Fromme zu seiner Stellung vor Gott kommt. Vergleichen wir nun noch die Haltung und Stimmung selbst, die der Erlöste bei Philo und Paulus einnimmt. Hier gibt wohl Philo eine ausführlichere und tiefere Psychologie des frommen Bewußtseins als Paulus. Aber doch zeigt auch Paulus mit gleicher Deutlichkeit, daß der Fromme in seinem Gott das höchste Glück und die höchste Seligkeit empfindet, daß er Friede und Freude genießt, wenn er in vollem Freimut mit Gott verkehren darf. Freilich darin unterscheidet sich der Alexandriner von dem Messiasapostel, daß er seine tief empfundenen Beschreibungen nicht ohne Einschränkungen ausgehen lassen kann. Er muß Stufen religiöser Entwicklung konstatieren und bemerkt, daß die höchste Stufe, der Besitz ungemischter Parrhesie und Freudigkeit nur wenigen Menschen, vielleicht auf Erden keinem Frommen zugänglich ist. Der Psycholog kann von diesen Dingen reden, ihres reinen Genusses erfreut er sich nicht. Dagegen steht das stolze Bekenntnis des Paulus: *πολλῇ παῤῥησίᾳ χῤώμεθα* (2 Ko 3, 12), das gerade gegen die Juden gerichtet ist, die sich zu dem unmittelbaren Verkehr mit Gott noch nicht aufschwingen können. Nach Paulus hat jeder Christ die Haltung vor Gott gewonnen, die bei Philo höchstens die wenigen Weisen einnehmen. Der paulinische Christ triumphiert über alle Welt, über Tod und Sünde, weil er sich in Gottes Liebe geborgen weiß, weil er ein Kind des Vaters geworden. Diese Töne weltüberlegener Sicherheit und herzlicher Vertraulichkeit suchen wir in den Kommentaren Philos vergeblich.

So läßt sich der Unterschied philonischer und paulinischer Frömmigkeit schließlich auf die Formel zurückführen: Für Paulus ist dauernder Besitz jedes Christen, was Philo wohl kennt, aber nur in beschränktem Maße oder in vorübergehenden Momenten genießt, was er in vollem

Maße nur wenigen Auserlesenen zuschreibt, der Verkehr mit Gott. Und die Ursache dieser Differenz ist leicht zu finden. Philos Äußerungen bauen sich auf einer Betrachtung alter Orakel, auf Traditionen und Spekulationen, sowie auf lebhaften eignen Bedürfnissen und eignen, diese aber nicht völlig stillenden Erlebnissen auf. Paulus dagegen ist von einer Hochflut eigner Erfahrung getragen. Zwischen beiden steht Jesus und die von ihm ausgegangene gewaltige Bereicherung des religiösen Lebens.

Paulus hat Philo nicht gelesen, er hat nur einzelne alexandrinische Ideen aufgenommen und war ein Kind der selben Zeit. Er hat ähnliche Erfahrungen und ähnliche Bedürfnisse gehabt wie Philo. Seine Religion ist Erlösungs- und Offenbarungsreligion wie die Philos, weil er wie Philo an das Alte Testament und vielleicht auch an eine religiöse Zeitstimmung anknüpft. Die geschichtlichen Tatsachen der unerwarteten Messiaserscheinung, die dem Philo völlig unbekannt geblieben sind, haben ihn dagegen weit von Philo abgerückt. —

Trotzdem war auch die neutestamentliche Religion für eine Vereinigung mit dem Hellenismus prädestiniert. Der erste christliche Theolog, der sicherlich alexandrinische Bibelwissenschaft aufgenommen hat, ist für uns der Verfasser des Hebräerbriefs. Er arbeitet mit der platonisch-alexandrinischen Weltanschauung und der philonischen Bibelexegese. Wichtig für uns ist, daß seine Lehre von Christus an die philonische Logoslehre anknüpft. Der Sohn ist für ihn Abglanz und Ausdruck des göttlichen Wesens, zugleich den Menschen gegenüber der hilfreiche fürbittende Hohepriester. Als Hoherpriester freilich stellt Christus eine Synthese des alttestamentlichen Hohenpriesters und des alexandrinischen Logos dar: wie jener ist er Mensch gewesen, wie dieser ein ewiges gottgezeugtes Wesen. Daß er Mensch geworden, zeichnet ihn vor dem philonischen Gebilde aus. Eine einzigartige, den Glauben begründende Offenbarungsgeschichte ist eben die Grundlage der christ-

lichen Frömmigkeit und keine Spekulation. So wissen die Christen von einem Hohenpriester zu reden, der nicht nur in aller menschlichen Not zu helfen bereit ist, wie Philos Logos, sondern auch selbst aus eigner Erfahrung die Schwachheit des menschlichen Daseins kennt. Andrerseits ist der Hohepriester in Jerusalem nur sein schwaches Antityp, er ist wie Philos Logos ein heiliger, sündloser, gottentstammter Hoherpriester, der vor Gottes Angesicht steht und den Menschen hilft, daß sie Gott nahen.

Die Frömmigkeit des Hebräerbriefs ist im wesentlichen ein Aufschauen auf den jetzt im Himmel weilenden Jesus, den Anführer und Vollender des christlichen Glaubens. Sein Verfasser erkennt indes, daß auch das Leben der alttestamentlichen Frommen ein Glauben gewesen ist. In einem langen Abschnitt erläutert er den Glauben als Zentralbegriff der Frömmigkeit. Er definiert ihn als hoffnungsvolle Zuversicht und als Überzeugung, die sich auf die unsichtbare Welt gründet, und zeigt, wie man durch Glauben zu Gott kommt: wer Gott naht, muß glauben, daß er ist und die, die ihn suchen, belohnt (11, 6). Dies Wort klingt ganz philonisch; aber die Tiefe und Fülle des philonischen Glaubensgedankens läßt es nur ahnen.

In weit stärkerem Maße als der Hebräerbrief scheint Johannes[1] eine Kombination christlicher Heilsgeschichte und alexandrinischer Spekulation vorgenommen zu haben. Wenn Philo die religiöse Erhebung der Seele auf eine gnadenreiche Sendung des himmlischen Logos zurückführte und so den Logos als den vielfältigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, als den reichen Gnadenspender, als den Heiland und Erlöser der Seelen feierte — er kennt also nicht nur die kosmologische Mittlerstellung des Logos, sondern auch die soteriologische —, so mußte die Bekanntschaft

[1]) Vgl. Holtzmann-Bauer im HC zum Neuen Testament IV[3] S. 50ff. Vor allem Aall, Geschichte der Logosidee in der christlichen Literatur 1899 S. 55ff.

christlicher Theologen mit dieser alexandrinischen Spekulation zu einer Übertragung anregen. Die individuelle und darum universelle Anschauung Philos war wie geschaffen, die weltumfassende Heilsmittlerschaft des Messias Jesus klarzulegen. Der Gedanke, daß der Logos zur Erlösung der Menschen von den Banden ihres niederen Wesens von oben her auf die Erde gesandt worden sei, um zu heilen und zu lehren, um Gottes Wesen zu offenbaren und die empfänglichen Menschen zu berühren und zu sammeln, konnte bei den Griechen und Juden, die mit der Popularphilosophie oder gar mit dem jüdischen Alexandrinismus vertraut waren, volles Verständnis finden und eine starke Werbekraft unter ihnen entfalten.

Der ganze Prolog des Johannesevangeliums gewinnt somit an Bedeutung, wenn wir ihn mit der philonischen Frömmigkeitsspekulation vergleichen. Er handelt von einer ewigen und von einer zeitlichen Offenbarung des Logos an die Menschen; er behauptet das Schöpferwerk des Logos und zugleich den Dualismus, der die Schöpfung zerteilt: in der eignen Welt wird der Logos verkannt und vertrieben; er schreibt der Logosoffenbarung die Fülle der Gnade und Wahrheit zu — wie Philo. Er gesteht, daß niemand je Gott selbst geschaut hat, und bekennt, daß die Menschen doch wenigstens den Logos, der von Gott ausgeht, schauen können — wie Philo. Das Eigenartige und Neue der johanneischen Verkündigung ist nun dies, daß die gnadenreiche Sendung des Logos nicht in den Erhebungen einzelner Seelen, sondern in einer einzigartigen Person der Geschichte dargestellt wird[1]. Moses, den doch auch Philo als einen vollkommenen Gottespropheten feiert, kann nur annähernd mit dem eingeborenen Sohn Gottes verglichen

[1]) Hierzu bietet die hermetische Literatur die scheinbar näher liegende Parallele des in dem Schöpfergott Hermes-Thot persönlich angeschauten *λόγος*. Vgl. Clemen a. a. O. S. 275f. Daß Johannes darum nicht aus dem jüdischen, sondern aus dem ägyptischen Hellenismus geschöpft haben müsse, braucht m. E. daraus nicht geschlossen zu werden.

werden, durch die Fülle von Gnade und Wahrheit ist er überboten.

So ziehen sich durch das ganze Evangelium Wendungen und Worte, die als Anlehnungen an Philo und charakteristische Abweichungen von seiner Position betrachtet werden können. Ein Hauptthema ist die Offenbarung des Vaters durch den Sohn und die Selbstoffenbarung des Logos — ein Hauptproblem zugleich des Philonismus. Programmatisch klingt das Wort: wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Wie Philo meint Johannes, daß Gott selbst für Menschen unschaubar ist, wie Philo weiß Johannes, daß der unsichtbare Gott sich in einer Hypostase schauen läßt, gegen Philo zeigt Johannes, daß der Logos in Menschengestalt auch für die Sinne sichtbar und greifbar erschienen ist.

Durch diese leibhaftige Gottesoffenbarung sind nun auch den empfänglichen Menschen die beiden religiösen Güter geschenkt, nach deren Besitz die griechische Seele Philos verlangt, die Erkenntnis Gottes und das unvergängliche, wahre Leben. Bisher hatte die Welt weder den Vater, noch den Logos erkannt, und noch immer versperrt sich die gottfeindliche Menschheit gegen diese Erkenntnis (1, 10. 14, 7. 16, 3. 17, 25). Aber von den Seinen ist der Sohn und Gesandte Gottes erkannt, worden (6, 29. 17, 3), so haben sie die Wahrheit erkannt, und ihr ganzes Wesen ist von allem Zwang frei geworden (8, 32). Seit der Sohn auf Erden erschienen ist, scheiden sich die Menschen in die, die ihn und den Vater nicht kennen, und in die, die ihn, den Uranfänglichen, und Gott, den Vater wirklich erkannt haben (1 Jo 2, 13. 3, 1. 6). Mit der Erkenntnis stellt Johannes den Glauben zusammen (6, 29. 14, 16)[1]. Sein Glauben ist freilich mit dem philonischen schwer zu vergleichen. Person und Sendung Christi ist bei Johannes sein Hauptgegenstand; Vertrauen, Anerkennung, Erkenntnis seine Art. Die Allge-

[1]) Vgl. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897 II S. 483 ff. — Heitmüller, Das Johannesevangelium (Schriften des Neuen Testaments, herausgegeben von Joh. Weiß, II 3 S. 162 ff.).

meinheit und die Tiefe des philonischen Glaubenserlebnisses geht dem johanneischen Glaubensbegriff ab.

Mit der Erkenntnis erscheint bei Johannes eng verbunden das Leben, das der Sohn Gottes schafft. In der Erkenntnis des Vaters und seines Gesandten liegt das ewige Leben geradezu beschlossen. Das Gott eignende Leben hat der Vater dem Sohne gleicherweise verliehen, er gibt es den Menschen weiter, ist ihr Lebensquell und Lebensbrot (5, 26. 4, 14. 6, 35). Mag auch in dieser Welt noch nicht aller Durst gestillt werden, so werden sie doch einst in innigster Gemeinschaft mit dem Sohn auch seinem Wesen ähnlich sein und ewig mit ihm leben, so wie sie dann auch sein volles Wesen zu schauen vermögen (I 3, 2).

Das Unterscheidende liegt wiederum in der geschichtlichen Person des Sohnes Gottes, Jesu. Von wirklicher, sicherer Erkenntnis ist zu reden, weil sich Gott in einer menschlichen Erscheinung hat schauen lassen. Des ewigen Lebens sind die Gläubigen sicher, weil sie es aus dem Geist eines Gottgesandten schöpfen. Übrigens ist Johannes in beiden Stücken durchaus nicht reinweg hellenistisch beeinflußt. Erkenntnis Gottes und Leben sind auch Güter, die das palästinensische Judentum begehrte. Dennoch verrät sich in ihnen hellenistische Stimmung, und eine Vergleichung mit Philo ist in jedem Falle angebracht.

Vor allem bezeichnet der johanneische Begriff des Lebens[1] etwas viel Volleres, Geistigeres, Tieferes als die jüdische Anschauung vom Leben, geradezu eine Umwertung des sinnlichen jüdischen Denkens. Das Leben, das Jesus bringt, ist das wahre Leben, das bisher auf der Welt nicht zu finden war, es ist ein ewiges Leben, das aus der Gotteswelt stammt, das aber unabhängig von dem natürlichen Sterben und Leben gewonnen wird. Unbeirrt durch die Grenzen und Schranken, die der natürliche Tod setzt, vielmehr sie überwindend, steigt es hinab in die Menschenwelt und teilt ihr die Kräfte des Gotteswesens mit. Das Leben

[1]) Vgl. Heitmüller a. a. O. II 3 S. 236 ff.

führt zur Gottesgemeinschaft, befreit damit den Menschen von den Banden und Bedingungen der sinnlichen Welt.

Ganz sicherlich ist diese Verwendung und Schätzung des Lebensgedankens mit der religiösen Anschauung Philos verwandt. Johannes und Philo haben die gleiche Luft geatmet. Für beide ist Leben ein Erhobensein in Gottes Sphäre, eine Überwindung des sinnlichen Daseins, ein Genießen der Gottesgemeinschaft. An zwei Worten läßt sich die gleiche Gedankenrichtung besonders deutlich veranschaulichen. Wie Philo durch Nachdenken darüber belehrt worden ist, daß manche lebend doch tot sind und gestorben doch leben, daß die Schlechten, auch wenn sie ein hohes Alter erreichen, doch immer tot sind, weil sie das tugendhafte Leben verloren haben, dagegen die Tüchtigen, auch wenn sie aus der Verbindung mit dem Leibe herausgerissen sind, dennoch für ewig leben, weil sie das unsterbliche Teil erlangt haben[1], so erklärt der johanneische Christus, als Meister des Lebens: wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und wer lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben (11, 25 f.). Die Verankerung des Daseins in der ewigen Welt Gottes hat beide Male die Ignorierung der natürlichen Begriffe und Grenzen von Leben und Tod bewirkt.

Aber nicht nur einzelne Hauptbegriffe des Johannesevangeliums sind offenbar aus alexandrinischer Religionsphilosophie geschöpft oder jedenfalls mit ihr vergleichbar, es macht sich überhaupt eine Grundtendenz der philonischen Methode in ihm geltend, nämlich das Bestreben, aus der jüdischen Geschichtsanschauung unbemerkt in das Reich der Idee und des inneren Erlebnisses überzuführen. Ein allegorischer Zug ist in dem ganzen Evangelium spürbar. Das einmalige äußere Geschehen, dessen Tatsächlichkeit natürlich festgehalten wird, zeigt universal-geistige Werte an, die jeder Mensch in sein Inneres aufnehmen soll. Jesus speist das Volk in wunderbarer Weise

[1]) Fuga inv. 55. Vgl. o. S. 34.

— er ist das Brot, das jedem Menschen Lebenskraft gibt. Jesus heilt den Blindgeborenen — er ist das Licht, das jeden Menschen erleuchten und erfüllen kann. Jesus richtet die Welt — in dem Innern der Menschen vollzieht sich, seit er erschienen ist, schon jetzt das Gericht. Jesus kommt wieder — in die Seelen der Gläubigen zieht er ein, reinigt sie und macht sie tüchtig in Gottes Augen. Durch solche scheinbar an Auflösung angrenzende Verwertung der jüdisch-urchristlichen Geschichtsdaten hat Johannes das religiöse Leben in stärkstem Maße bereichert und verinnerlicht. Sein Verfahren stellt nun aber eine Parallele zu der Methode Philos dar[1]. Wie Philo hat auch Johannes letztlich innere, geistige Bewegungen, die den Zug der Seele zu Gott bezeichnen, im Auge. Und wie Philo bindet er sie an geschichtliche Einzelereignisse. Die Bindung ist bei Johannes ebenso willkürlich wie bei Philo. Daß Gott Abraham aus seinem Haus herausführte, kann für unsere Begriffe das ekstatische Erlebnis in keiner Weise fördern oder gar begründen. Ebensowenig kann die Erzählung von der wunderbaren Blindenheilung, an sich betrachtet, es bewirken, daß Menschen die geistige und sittliche Dunkelheit, in der sie sich befinden, durch die geistige Bedeutung Jesu sich aufhellen lassen. Dennoch würden wir Johannes, so wenig wie Philo, zu würdigen vermögen, wenn wir diese modernen, rationalistischen Erwägungen an ihn herantragen wollten. Die geschichtliche Vorlage hat für das Erleben und für das religiöse Belehrungs- und Vertiefungswerk des Johannes große Bedeutung. Jene Blindenheilung hat genau so wie die Herausführung Abrahams gewissermaßen das religiöse Erlebnis in der Welt unter die Menschen eingewurzelt. Gewiß hat die geschichtliche Persönlichkeit und die geschichtliche Tatsache nur insofern Wert, als sie inneres Leben in vielen verstreuten Menschen schafft. Aber die

[1]) Vgl. Heinrici, Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften 1908 S. 55f.; zu Unrecht dagegen P. Ewald, Die subjektive Form der johanneischen Christusreden (Neue kirchl. Zeitschr. Festheft f. Zahn) S. 85.

Frömmigkeit der Vielen bedurfte eben solcher Einleitung und Illustrierung durch diese geschichtlichen Faktoren. Trotzdem will Johannes ebenso wie Philo seine Leser von dem Buchstaben, von dem geschichtlichen Faktum in die Höhe des geistigen Erlebens hinaufführen. Lebendig machenden Geist soll man aus seinem Buche schöpfen (6, 63).

In zentralen Anschauungen und zentralen Tendenzen erscheint somit Johannes von alexandrinischer Religionsphilosophie und Frömmigkeit beeinflußt. Er ist der Philo des Neuen Testamentes, hat sich der evangelischen Geschichtsüberlieferung gegenüber gestellt, wie Philo dem Pentateuch. Nur lag die Übertragung der Logosophie auf die Gestalt der Evangelien näher als ihre Eintragung in den Pentateuch, da schon in der ältesten Evangelienüberlieferung ein gottgesandter Gottesoffenbarer, Menschheitslehrer und Heiland dargestellt war. Johannes hat das Evangelium in der griechischen Welt erst recht eingewurzelt. Die Lebendigkeit und Kraft des palästinensischen Evangeliums hat er mit der Universalität und Innerlichkeit der hellenistischen Religionsphilosophie verbunden. Nun erst war die überweltliche Herkunft und Sendung Jesu, die Echtheit seiner Gottesoffenbarung und sein allumfassendes Mittlertum gesichert. Die christliche Frömmigkeit hat durch diesen christlichen Alexandriner Vertiefung und Bereicherung erfahren. Durch die Einführung philonischer Anschauungen ist der christlichen Gemeinde erst recht dargelegt worden, welche Kraft und Fülle inneren, religiösen Lebens sie aus den Worten und Taten Jesu schöpfen kann. Jesus bringt wirklich all das Heil, das die Alexandriner ersehnen. Jesus ist wirklich die Hypostase Gottes, die aus der Himmelssphäre in diese gottferne vergängliche Welt Erkenntnis und Leben gebracht hat. In seiner leibhaftigen Erscheinung hat er klar und zur Genüge den Menschen vermittelt, was sie als Bewohner dieser Welt entbehren.

Philo hat nichts von der Bedeutung Jesu gewußt, und nach einer wirklichen Inkarnation des Logos hat er nicht verlangt. Aber auch Johannes ignoriert die philonische

Frömmigkeit, soweit sie Leben und Erfahrung bezeugt. Gegenüber der Fülle und Klarheit der in Jesus sich darbietenden Offenbarung kommt die alexandrinische Spekulation für ihn nicht in Betracht. Das strahlend helle Licht, das in Jesus aufgeht, läßt den Schein der Kerzen erbleichen, die die Menschen zuvor sich angezündet haben. Philos Bedeutung würde Johannes, wenn man ihn gefragt hätte, mit der des Täufers verglichen haben. Auch er kann nur als ein Freund des Bräutigams gelten, der über dessen Erscheinung in die vollkommenste Freude sich versetzt weiß, der nun aber abnehmen muß, damit jener wachse; schließlich hätte auch Philo gestehen müssen, daß er nur von der Erde sei und von der Erde seine Gedanken nehme, während der Sohn Gottes vom Himmel herab gekommen sei und wirkliche himmlische Offenbarung gebracht habe (vgl. Evgl. 3, 29 ff). Philo hätte zu einem Zeugen für Christus werden und seine eignen Spekulationen und Erfahrungen verleugnen müssen. Das Große drückt das Kleine nieder.

Nur Eines hätte ihm Johannes zugestanden, die Empfänglichkeit für die Heilssendung Jesu und, darauf sich gründend, das Zeugnis, daß auch er ein Freund der Wahrheit gewesen, der willig an das Licht kommt, damit sein inneres Wesen und Tun als gottgemäß anerkannt werden könne (3, 21).

Auf eine Paradoxie kommt sonach das Verhältnis des Johannes zur alexandrinischen Religionsphilosophie hinaus. Philos Gedankenwelt hat dem Evangelisten einen Kanal gegraben, damit er in das Griechentum eindringe. Aber der Strom, der sich in dieses zuvor gegrabene Bett ergoß, zerstörte die Spuren des früheren Wasserlaufs.

Es wäre noch vieles über die Beziehungen des Philonismus zum Neuen Testament auszuführen. Eins ist schon durch unsere Bemerkungen festgestellt. Die religiöse Weltanschauung Philos ragt in die urchristliche Theologie herein. Ob die urchristlichen Theologen Philo gelesen haben, ist eine Frage von geringerer Bedeutung. Daß die

religiöse Gedankensprache, wie sie Philo bezeugt, in irgend einem Maße ihnen bekannt ist, ist die Hauptsache und ist nicht zu leugnen.

Naturgemäß sind es die Apologeten, die danach in ihrer Weise griechische und christliche Frömmigkeit verbinden. Sie sind selbst, wie Philo, in der geistigen Luft des Hellenentums aufgewachsen und haben den Beruf, ihresgleichen zu gewinnen. Gottsucher waren sie, wie es Philo immer gewesen ist. Das Bekenntnis Tatians: in mich selbst versenkt, suchte ich, wie ich wohl das Wahre finden könnte[1], ist typisch für alle. Gott sucht die Seele, seit sie durch den Sündenfall den Geist Gottes verloren hat und das Vollkommene nicht mehr zu schauen vermag[2]. Alle Heiden suchen Gott, ob sie ihn fassen und finden möchten (AG 17, 27).

Freilich, nach verkehrter Richtung haben die Griechen gesucht, nicht das wahrhaft Wertvolle[3]. Erst die christliche Offenbarung mußte ihnen das eigentliche Sehnen ihres Innern, die eigentliche Bestimmung ihres Wesens aufdecken und zugleich stillen. Die verlorene Erkenntnis des vollkommenen Gottes hat sie geschenkt[4], dazu die Unvergänglichkeit, das ewige Gut Gottes, das der Menschheit schon nach dem Schöpfungsplan Gottes verliehen werden sollte[5]. So haben die Christen, allen Völkern der Erde zuvorkommend, die Wahrheit gefunden[6]. Durch den leibhaftig erschienenen Logos sind sie über Gottes Wesen klar belehrt, von den Trieben des Sinnenlebens geheilt und des künftigen Lebens versichert worden, das ihnen vollkommene Reinheit, Aphtharsie und Gemeinschaft mit Gott bieten wird[7].

Die christlichen Apologeten weisen das hellenistische Frömmigkeitsideal auf und behaupten mit voller Bestimmtheit seine Erfüllung. Das letztere ist um so bedeutsamer, als sie bemüht sind, an Stelle der schlichten Anschauungen der urchristlichen Predigt transzendente Vorstellungen der

---

[1]) Rede an die Griechen 29. [2]) a. a. O. 13. [3]) a. a. O. 3. 34. [4]) a. a. O. 12. 19. [5]) a. a. O. 7. [6]) Aristides, Apologie 15. [7]) Justin, Apologie I 10. 42.

hellenischen Religionsphilosophie zu setzen. Gott ist auch für sie das eigenschaftslose, gestaltlose, unschaubare und unnahbare Wesen. Zwei Gründe machen ihre besondere Position erklärlich. Einmal fußen sie mit ihrer Lehre auf der Erscheinung Christi, des göttlichen Lehrers, des menschgewordenen Logos: er hat naturgemäß dahinein Klarheit und Sicherheit gebracht, wo bisher Dunkel und Zweifel walteten. Sodann verkünden sie unumwunden ein künftiges Leben der Menschen. Das letzte, höchste Ziel des philonischen Frommen, Gott selbst zu schauen, ist somit für jedermann sichergestellt. Weil der Logos die Christen durch seine Kraft und Lehre entsündigt hat, und weil er sie im Tode von den letzten Banden der Sinnlichkeit befreien wird, sind sie imstande, jetzt und künftig mit den Augen des Geistes Gott wirklich zu schauen[1].

Die Verbindung griechischen Geistes und christlicher Lehre macht sich von nun an immer stärker in der Christologie und in der Heilslehre geltend. Das Heil, das Christus bringt, entspricht den religiösen Bedürfnissen der Hellenen; das christologische Dogma wird so gestaltet, daß Christus als wirklicher Mittler dieses Heiles anerkannt werden kann. Die christlichen Theologen gewöhnen sich immer mehr daran, ihre religiösen Bedürfnisse und ihre theologischen Glaubenssätze hellenisch-philonisch auszudrücken. Gotteserkenntnis und Gotteswesen suchen sie, Erlösung von der Unwissenheit und von der Vergänglichkeit der sinnlichen Welt verlangen sie. Darum brauchen sie einen Christus, der als Offenbarer Gottes erscheint, der Gottes eignes Wesen in sich hat und der die Menschen zur Erkenntnis und zur Gottesgemeinschaft, schließlich zur Vergottung führt. Das Christentum wird somit als die Religion erwiesen, die den Menschen von dem Verhängnis der sinnlichen Welt befreit und zur Anschauung Gottes hingeleitet[2]. Christus ist der universale, geschichtlich offen-

[1]) Theophilus vgl. Windisch, Taufe und Sünde S. 386.
[2]) Vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II[3] S. 44ff.

barte Bringer des Heiles, das Philo in all seinem Frömmigkeitsstreben ersehnt und sucht. Das kirchliche Dogma lehrt die Menschwerdung der philonischen Gottheit zu dem Zweck, die Bedürfnisse der philonischen Seelen zu stillen.

Bleibt in dieser großartigen und tiefsinnigen Konzeption das geschichtliche Leben Jesu noch immer die feste Grundlage der Erlösung, so wird das spezifisch Christliche in der kirchlichen Gnosis und kirchlichen Mystik mehr und mehr beiseitegeschoben. Clemens von Alexandrien ist ganz dem religiösen Ideal Philos ergeben. In seiner Beschreibung des Gnostikers fehlt nur das Schwankende, das uns bei Philo auffiel. Sonst ist der christliche Gnostiker eben derjenige, der eine Tiefe der Gotteserkenntnis und eine Innigkeit und Stetigkeit der Gottesgemeinschaft gewonnen hat, wie sie den gewöhnlichen Christen unerschwinglich ist. Clemens erklärt, wie Philo, daß der Lenker des Alls ein schwer zu fangendes und schwer zu erjagendes Ding ist, das immer zurückweicht und weit entfernt ist von dem, der ihm nachsetzt; aber er weiß auch von dem unaussprechlichen Wunder zu reden, da der Ferne ganz nahe kommt, freilich nicht persönlich — noch immer gilt, daß das Gezeugte dem Ungezeugten niemals sich nahen kann —, wohl aber in der Kraft, von der das All umschlossen ist (Strom. II, 5). Aus der Schrift selbst nimmt der Gnostiker den Antrieb, Gott zu suchen und zu versuchen, soweit möglich, ihn zu erkennen, und er findet in dem Erfolg die größte Schauung, das wahre, unveränderliche Wissen (Strom. II, 47). Der Logos selbst offenbart als der Lehrmeister den echten Erben der Kindschaft das Allerheiligste und vorwärts steigend noch Heiligeres (Strom. VI, 68). Freilich scheidet nun Clemens zwischen Glauben und Erkenntnis. Das philonische Glauben stellt er über das spezifisch christliche Glauben und nennt es Erkenntnis. Tatsächlich bestimmt also das philonische Glaubenserlebnis die ständige Haltung seines Gnostikers. Wieder stehen dem weltfernen, unnahbaren Gott die in die Sinnlichkeit gebannten Seelen gegenüber. Der Asket löst sich von den Banden der ge-

schaffenen Natur, durchdringt mit seinem Geiste die Sphären und findet im reinen Geisteserlebnis den erhabenen Gott.

Wie die häretische Gnosis hat dann Origenes in großartigem dramatischen Entwurf die Geschichte vom Fall und von der Erlösung der Seele systematisch ausgeführt. Die hellenisch-dualistische Beurteilung von Welt und Seele ist zugrunde gelegt. Von der Erscheinung des Logos nimmt das Erlösungswerk seinen Anfang, das in der Heimholung der gefangenen Geister besteht. In allmählicher Läuterung und Verklärung werden die Seelen von Sünde und Verderben gelöst und in die Himmelswelt eingeführt.

Ähnlich hat sich dann das Mönchtum bemüht, die Anweisungen Philos auszuführen und seine gnostisch-asketische Frömmigkeit zu pflegen. Schon im vierten Jahrhundert werden die Beschreibungen Philos auf urchristliche Asketen- und Mönchsvereine bezogen[1]. Es ist ja natürlich, daß das Mönchtum, das eine Lösung von der Sinnenwelt und ein völlig gottergebenes Leben verfolgt, auch die mystisch-ekstatischen Erlebnisse Philos pflegt, die beides zur Voraussetzung haben[2].

Durch Augustin ist philonische Frömmigkeit, unter neuplatonischer Vermittlung, auch ins Abendland hinübergetragen worden. Gott und die Seele, die Losung Philos, ist auch sein Thema. Die Kluft zwischen dem sinnlichen Menschen und dem erhabenen weltfernen Gott auszufüllen, ist die Hauptaufgabe, die die Theologie Augustins sich stellt. Wie Philo stellt Augustin, unter heißen Kämpfen, den Grundsatz seiner Frömmigkeit fest, daß die Erlösung und Erhebung zu Gott reines Gnadenwerk und Gnadenerlebnis ist. Auch Augustin hat in der Ekstase beides zu genießen gesucht. Aber in der Ausführung seiner Theologie hat er die philonisch-neuplatonischen Gedanken von Gott und vom Heil stark zurückgedrängt. Er hat in Christus einen neuen Gott gefunden, der Sünden vergibt, der den

[1]) Eusebius, Kirchengesch. II 16. [2]) Vgl. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum 1898. Thieme, Art. Verzückung, theol. Realenzykl. [3] XX S. 587 ff.

Erlösten zu dauernder Lebensgemeinschaft an sich heranzieht und ihm die Kraft der Liebe und der Hoffnung einflößt. Das unphilonische Christentum macht sich hier bei dem Abendländer aufs stärkste geltend.

Durch seine Vorliebe für Mystik und Askese hat das mittelalterliche Christentum philonischen Geist wieder stärker aufgenommen. Seine Weltanschauung ist im Grunde dualistisch-philonisch, sein Ideal die Lösung von der sinnlichen Welt und die Erhebung der Seele zu Gott wie bei Philo. Gott als das höchste Gut zu empfinden, eine vollkommene Selbstentäußerung zu leisten, in der Vereinigung der selbstlosen Seele mit Gott die Stillung der großen Sehnsucht und die Erfüllung mit seligster Freude zu erleben, ist der Gegenstand der Anweisungen, in diesen Gedanken liegt ein Hauptkreis spätmittelalterlicher, mystischer Frömmigkeit beschlossen[1].

Auch Luther[2] ist in seinen früheren Jahren vielfach von philonisierender Mystik bestimmt. Sie hat ihm die Grundlage seines reformatorischen Christentums gegeben, die Einsicht in das Unvermögen des Menschen und in sein absolutes Gnadenbedürfnis. Je mehr er sich aber in Paulus vertiefte, um so stärker wurden die Hauptgedanken eines unphilonischen Evangeliums in seiner Lehre vorherrschend: nicht mehr Sinnlichkeit und Vergänglichkeit, Seelenerlösung und Seelenerhebung, sondern Versündigung, Rechtfertigung, Heiligung, nicht mehr Gottesferne und Gottvereinigung, sondern Gottesoffenbarung, Gottesfriede und Gottesliebe.

Indes auch in der reformiert-lutherischen Christenheit ist die philonische Frömmigkeit nicht ausgestorben[3]. Unsere evangelische Liederdichtung ist des Zeuge. Nicht nur unsere neuen Mystiker, auch Männer wie Paul Gerhardt

---

[1]) Vgl. Hunzinger, Das Frömmigkeitsideal der Imitatio Christi. Neue kirchl. Zeitschr. 1906 S. 537 ff.

[2]) Vgl. Hunzinger, Luther und die deutsche Mystik. Neue kirchl. Zeitschr. 1908 S. 972—988.

[3]) A. Ritschl, Geschichte des Pietismus 3 Bde.; vgl. etwa Register zu Bd. I s. v. Nichtigkeit des Menschen.

scheinen in Liedern, die uns auch heute noch wert sind, philonische Sprache zu reden. Durch sie werden auch heute noch weite Kreise mit philonischer Frömmigkeit bekannt und vertraut. Nehmen wir die schöne Strophe aus dem Morgensegen Paul Gerhardts:

Alles vergehet,
ohn' alles Wanken,
sein Wort und Willen
sein Heil und Gnaden,
heilen im Herzen
halten uns zeitlich
Gott aber stehet
seine Gedanken,
hat ewigen Grund,
die nehmen nicht Schaden,
die tödlichen Schmerzen,
und ewig gesund.

Das ist philonische Gottesanschauung und Gotteserfahrung: in der Welt ist alles im Fluß, Gott ist das einzig Feste und er nimmt sich derer an, die in der Welt leiden. Und wenn es in demselben Liede weiter heißt:

Gott ist das Größte,
Gott ist das Süßte
aus allen Schätzen
das Schönste, das Beste,
und Allergewißte,
der edelste Hort —

so gehört gerade Philo zu den Seelen, die „dies heilige Wort allzeit im Herzen" gehört und in Wort und Schrift verbreitet haben.

Weiter schlägt das bekannte Lied Johann Heinrich Schröders von dem Einen, das not ist, ganz philonische Töne an. Schon das Thema ist philonisch. Das Eine, das not ist, das alles ersetzt und in allem ergötzt, zu suchen, ist auch Philos Bemühen. Und nun gibt der Dichter ganz in philonischem Sinne eine Anleitung der Seele zur Himmelsreise. Um das Eine zu finden, läßt die Seele die Kreatur dahinten, schwingt sich — wie Abraham — über die Natur und findet ihr bestes, notwendigstes Teil, ihr Ein und ihr Alles, ihr seligstes Heil an dem Orte, wo alle vollkommene Fülle erscheint; wo in der Person Jesu Gott und Mensch in Einem vereint sind — ein Ausdruck hellenischer Christologie — da erlangt auch sie die Vereinigung mit Gott und genießt volle Befriedigung und volle Freude. Das sind philonische Bewertungen, das ist philonisches Streben und Genießen Gottes.

Vor allem sind die Lieder des Mystikers Tersteegen reich an philonischen Anklängen. Das ganze Loblied auf das allgenugsame Wesen muß man hier vergleichen. Wie Philo schätzt der Mystiker die Welt ab gegen Gott:

Was genannt mag werden,
droben und auf Erden,
alles reicht nicht zu;
Einer nur kann geben
Freuden, Ruh' und Leben,
Eins ist not, nur du.

Und dann bricht die ganze Gottessehnsucht des Beters hervor:

Komm, du sel'ges Wesen,
Das ich mir erlesen,
werd' mir offenbar;
meinen Hunger stille,
meinen Grund erfülle
mit dir selber gar.
Bleib nur du mein Gut und Ruh',
bis du wirst in jenem Leben
dich mir völlig geben.

So etwa sehnt sich und betet die fromme Seele im Sinne Philos.

Wenn der Christ seine Seele vor Gott stellt und die Sehnsucht seiner Seele nach dem letzten heiligsten Quell alles Lebens laut werden läßt, dann muß er dem Gedankenfluge Philos folgen. Es hat sich indes innerhalb der christlichen Kirche auch eine spezifisch christliche Mystik entwickelt, die sich an die klar faßliche Erscheinung des Erlösers Jesus heftet. Da verbinden sich evangelische Christusüberlieferung und paulinische Erlösungstheologie mit mystischen Empfindungen. Wieder kann uns ein evangelischer Liedervers die Innigkeit dieser Frömmigkeitsweise vor Augen führen:

Nicht nach Welt, nach Himmel nicht
meine Seele wünscht und sehnet,
Jesum wünscht sie und sein Licht,
der mich hat mit Gott versöhnet,
der mich frei macht vom Gericht:
meinen Jesum lass' ich nicht.

In die christliche Kirche, in die evangelische Gemeinde ist philonische Frömmigkeit eingedrungen und hat sich mit evangelischem Glaubensbewußtsein verbunden. Sagen wir nun noch, was Philo für unsere Zeit bedeutet.

Ich möchte sagen, der Verfasser der seltsam anmutenden, ausgedehnten Kommentare zu den biblischen Orakeln erscheint uns in manchen Stücken fast als ein durchaus moderner Mensch. Auch wir leben heute in einer Zeit, die den festen, kräftigen Gottesglauben nicht mehr recht fassen mag. Es gibt heute so viele Gottsucher, die nicht mehr den Mut haben, vertrauensvoll wie ein Kind zum Vater im Himmel aufzuschauen, die ihren religiösen Drang im Sehnen und Suchen erschöpfen, in deren Seelen es nur in glücklichen Momenten licht und klar wird, so daß sie Gewißheit, Beruhigung und Befriedigung finden. Das ist ein gut Stück philonischer Frömmigkeit.

Aber auch da, wo man aus der Anschauung Jesu und seines inneren Lebens die Kraft zum Gottvaterglauben stetig schöpft, wird eine Sympathie für Philos Anschauungsweise aufzubringen sein. Wir führen heute alle echte Religion auf innere Erlebnisse zurück. Die äußeren Ereignisse und die fremden Personen bedeuten für uns nur eben so viel, als sie in unserer Seele Bewegungen auslösen. Da geht es uns nahe, wenn wir hören, wie ein so feiner Psycholog wie Philo das seelische Erlebnis einer Berührung mit Gott beschreibt. Er sagt uns mit wohlverständlichen Worten, was uns Religion ist und was uns Gott ist.

Sehr schön läßt sich das Gotteserlebnis, das wir suchen und kennen, mit philonischen Wendungen beschreiben. Gott hat die Seele gefunden, nicht in der Welt, nicht in sich selbst; es kam über sie: er begegnete ihr, und sie beugte sich vor dem neuen Gast. Gott hat die Seele geschaut. Ihre Augen waren bis dahin gehalten. Sie sah nur sich selbst und ihre Umwelt. Da ging ihr ein neues, klares Licht auf, einen neuen Schein sah sie ausgebreitet über ihr Gefild. Gott hat die Seele sprechen hören: stehe du hier bei mir. Nun stehen zwei beieinander, und der Starke

hält den Schwachen. In Gott hat die Seele ihre Freude gefunden. All Angst und Not ist gestillt. Der wertvollste Fund, der wertvollste Besitz kann nur Freude bergen. Christliche Frömmigkeit begründet oder befestigt diese Erfahrungen in der Anschauung und Verarbeitung der Person Jesu. Auf Jesus überträgt sie daher gern diese seelischen Bewegungen, weil sie in ihm die Offenbarung Gottes glaubt. Ihn finden heißt für den Christen Gott finden, ihm begegnen Gott begegnen, ihn sehen Gott sehen. Aber er ist nur der Weg. Das Ziel hat auch der Christ mit dem Alexandriner gemein.

So können wir geradezu nach philonischer Anschauung klar machen, was der Gottesglaube[1], soweit er einen streng überweltlichen Gott erfaßt, für uns bedeutet. Wenn eine Seele sich im Glauben mit Gott zusammenfaßt, dann findet sie das höchste Gut und Glück, dann greift sie über die strenge unerbittliche Kausalität hinaus, dann findet sie einen festen Ort, an dem sie frei wird von Weltzwang und Weltnot. Auch die Erfahrung, daß der unsichtbare, unerfaßliche Gott doch in irgend einer Weise sich als Helfer dem Menschen kundtut, ist unserer Zeit wertvoll. Ich erinnere an die schönen Worte Konrad Ferdinand Meyers:

Was Gott ist, wird in Ewigkeit
kein Mensch ergründen;
doch will er treu sich allezeit
mit uns verbünden.

Wichtige Bestimmungen unseres Gottesglaubens sind also in Philos Schriften ausgedacht und ausgeführt. Doch ist hinzuzufügen, daß auch vieles fehlt: daß Gott auch allerhöchste, weltüberwindende, weltverklärende Kraft sei, davon hören wir bei Philo, dem Asketen und Weltflüchtling, nichts.

Die Frömmigkeit Philos trägt eine eigentümliche Färbung, sie unterscheidet sich von der der Bibel, bleibt zuweilen

[1]) Vgl. Bousset, Unser Gottesglaube (Religionsgeschichtl. Volksbücher V. 6. 1908).

unter ihr, vermag sie aber doch auch wieder zu bereichen. Philo redet, wo sie schweigt. Wer die Sprache Kanaans versteht, würde etwa sagen: Philo steht im Vorhof des christlichen Heiligtums, aber nicht selten dringen Töne aus dem Allerheiligsten an sein Ohr, wie sie auch die legitimen Priester nicht vernehmen. Dieser Befund ist für einige wichtige religionsgeschichtliche und dogmatische Kontroversen der Gegenwart nicht ohne Belang.

Wollten wir die bekannten antithetischen Begriffe biblisch und heidnisch auf Philo anwenden, so kämen wir in einige Verlegenheit. Nach streng dogmatischer Anschauung ist nämlich die klare und sichere Gottesoffenbarung auf die von der Bibel bezeugte Heilsgeschichte zu beschränken; das religiöse Leben, das außerhalb dieser Entwicklung zu konstatieren ist, ist entweder wertlos oder kommt an biblische Religion höchstens nahe heran. Was man außerhalb Palästinas an Frömmigkeit findet, beruht danach entweder auf menschlichen Einbildungen, oder es stellt den kümmerlichen Rest der Adam und Noah zuteil gewordenen Gottesoffenbarung dar. Die biblische Religion bringt den Heiden, was sie verloren haben, was sie verdorben haben, oder was sie ahnen, aber nicht wissen, was sie ersehnen, aber nicht besitzen.

Hält diese bekannte Anschauung angesichts der Tatsachen, die wir ermittelt haben, stand? Die Frage, die sich uns hier entgegenstellt, ist sehr alt; sie hat die Juden und Christen beschäftigt, seit sie mit dem Hellenentum bekannt wurden. Wunderliche Lösungen hat sie gezeitigt, seit sie von den „Männern des Buches“ in Angriff genommen wurde.

Philo ist Biblizist; aber eine außerhalb des Bibeltums erzeugte und mit Ernst gepflegte Frömmigkeit hat er in die Bibel hineingeleitet. Die Bibel hat ihm Worte gegeben, hat ihm Sicherheit in seinen Gedanken und Erfahrungen geschenkt, aber die Gedanken und Erfahrungen selbst hat er nicht aus ihr genommen.

Er lehrt uns also eine tiefempfundene Frömmigkeit kennen, die nicht biblisch ist, die nur eben mit der biblischen Literatur sich verbinden konnte. Er bezeugt uns, wie ein Mensch, der die biblische Offenbarungsreligion in ihrem eignen Sinn nicht mehr anerkennt und versteht, der seine Frömmigkeit im letzten Grund aus „heidnischen" Anregungen schöpft, doch sehr viel Eigenartiges und Tiefes über Religion, ihr Wesen und ihren Wert zu empfinden und auszusprechen vermag. Das „Heidentum" hat gewußt, was Religion ist, und hat sich danach gedrängt, Religion zu erleben.

Zweierlei ist daraus zu folgern. Einmal ist der Philonismus somit ein schlagender Beweis für die These, daß die christliche Offenbarung sich nicht nur im Judentum vorbereitet hat. Man kann die neutestamentliche Religion geradezu als eine Erfüllung hellenisch-philonischer Frömmigkeitssehnsucht auffassen.

Andrerseits liefert Philo gegen die neuerdings noch öfter wiederholte Behauptung, daß man das Wesen der Religion allein oder am klarsten und sichersten aus den biblischen Büchern entnehmen könne, den striktesten Gegenbeweis. Tatsachen widerlegen Behauptungen und Postulate. So ist es denn Tatsache, daß wir den Begriffsgehalt, den wir heute in der Religionswissenschaft suchen, bei Philo viel häufiger und viel faßlicher ausgedrückt finden als in der Bibel. Die Personen und Schriftsteller der Bibel haben sehr viel Religion, aber trotz — oder sollen wir sagen: wegen — der Fülle ihrer religiösen Bekenntnisse und Anweisungen ist der einfache, klare Ausdruck für das Wesen und für den Wert der Religion bei ihnen selten anzutreffen. Viel mehr kommt der Religionswissenschaft bei ihrer Suche nach Wesens- und Wertbegriffen die philonische Theologie mit ihrem so eigentümlichen Gemisch von Sehnsucht, Reflexion und Erlebnis entgegen. Wahrscheinlich entstammen überhaupt manche Begriffe unserer Dogmatiker und Religionsphilosophen letztlich aus der philonischen Theologie: Philo ist ja doch, trotzdem, besser weil er Hellenist war, der erste

bedeutende, biblische „Theologe“ gewesen. Wichtige Begriffe der christlichen Dogmatik hat er zum ersten Mal bereits tiefgehend bearbeitet: die Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Menschen, Verdienst oder Gnade, Forderung oder Erlebnis, Offenbarung, Erlösung, Gott und seine Hypostasen, der zürnende und der gnädige Gott, Gott und sein Erstgeborener, der Logos, der Heiland und Mittler für die Menschen, die zuvorkommende Gnade, Gott und Welt, Frömmigkeit und Sittlichkeit, Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen Menschen, Arbeit für Gott und Arbeit in der Welt — das alles sind Themen, die Philo formuliert und behandelt hat und die bis auf unsere Tage die christliche Theologie beschäftigen.

Jedenfalls wird eine Forschung, die sich an Philos Schriften den Sinn für religiöses Leben wecken läßt und von da aus erst die urchristliche Religionsgeschichte in Betracht zieht, einen an dogmatischer Enge leidenden Begriff der Religion vermeiden, eine gerechte Würdigung aller Religionsformen einführen und zugleich einen unparteiischen Maßstab für die kritische Beurteilung der biblischen Religion gewinnen, der deren geschichtliche Bedeutung erst in ein helles Licht rückt.

Nun ist aber Philo nicht nur ein Zeuge für die religiöse Bedürftigkeit des Hellenentums und auch nicht nur Theoretiker der Religion, er hat selbst lebendige religiöse Regungen und Erfahrungen und versucht, durch Lehre und Schrift, anderen den Sinn für Religion zu wecken und sie zu gleichen religiösen Erfahrungen anzuleiten. Auch in dieser Richtung ist Art und Gehalt seiner inneren Frömmigkeit durchaus hellenisch; und das Hellenentum hat die Religion des Pentateuchs bedeutend vertieft: statt des Mythus inneres, seelisches Leben, statt der mythologischen Theophanie innere Gottesoffenbarung, neben dem Gottesgehorsam die seelische Gottesgemeinschaft. Mit Hilfe des Bibelbuchstabens hat die hellenisch-ägyptische Theosophie und Spekulation eine Frömmigkeit erzeugt, die der volkstümlichen Religion Israels überlegen, dem Propheten-

tum und den edelsten Erzeugnissen der Psalmen ebenbürtig ist. Es ist eine Frömmigkeit, die sich zwar Schranken gesetzt und sich ihrer Schranken bewußt gewesen ist, weil sie noch Höheres ahnte und verlangte, die aber gelegentlich auch diese Schranken übersprang, jedenfalls innerhalb der Grenzen wirkliches Leben, wahrhafte Erhebungen und echten Trost gebracht hat[1].

Der Historiker und der schlichte fromme Verstand nimmt diese Tatsachen hin und freut sich ihrer. Aber auch der Dogmatiker sollte von ihnen lernen können. Vielleicht kann der Einfluß der Bibel noch stärker bemessen werden, als es hier geschehen ist — es ist das eine Frage, die rein historisch zu beurteilen ist; auch dann bedeutet der Philonismus noch immer eine eigentümliche Steigerung und Vertiefung der biblischen Religion. Die Tatsache bliebe bestehen, daß man auch über Kanon und Kirchengeschichte hinausgehen muß, um lebendiges religiöses Leben zu fassen.

Der geschichtlichen Forschung kann es allein darauf ankommen, die geschichtliche Entfaltung der Religion zu erkennen, den Sinn und Wert der Religion aus ihrer mannigfaltigen Geschichte herauszustellen und darzutun, wo immer das innerste Wesen der Religion sich rein dargestellt und wo immer es sich kräftig durchgesetzt hat. Nicht immer ist die Forschung genötigt, ihre Beobachtungen in Superlativen auszudrücken. Was Religion sein will, ist an vielen Orten klar empfunden worden. Schwieriger ist für die Wissenschaft die zweite Frage zu entscheiden, in welchem Maße die verschiedenen Formen der Religion den religiösen Bedürfnissen der Menschen wirklich genügt und eine Macht über die Seelen entfaltet haben. Der religionsgeschichtliche Vergleich, den wir vorgenommen haben, hat uns indes gezeigt, daß sich in den verschiedenen Religionsformen ein Unterschied zwischen

---

[1]) Das letzte gegen P. Ewald a. a. O. S. 103.

Denken und Erleben, zwischen Sehnsucht und Erfüllung, zwischen Stimmung und Kraft, aber auch Unterschiede in dem Maß der Kraft und Energie geltend machen. Wir dürfen dem Alexandriner sein Maß an drängendem Verlangen und wirklicher Erfahrung nicht verkleinern. Aber es ist eben offenkundige Tatsache, daß es mit der Fülle an Kraft und Energie, die sich in der christlichen Gemeinde offenbart hat, nicht zu vergleichen ist. Wie viele Seelen im Geiste Philos sich wirklich erbaut haben, wissen wir nicht. Das ist aber eben bezeichnend. In der christlichen Religionsgemeinde hat sich eine Lebensenergie entfaltet, die Geschichte gemacht hat. Wenn der Philonismus sich erhalten und sogar einen gewissen Einfluß erlangt hat, so hat er es allein dem Umstand zu danken, daß er sich auf einen festen Boden begeben konnte, den ein anderer geschaffen hatte. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" — dies Wort des Meisters aller Religionen kann man getrost mit kritischem Sinn auf ihn und auf seine Gründung anwenden.

Nur mit den einzelnen Entwicklungsformen der alttestamentlichen Religion verglichen, zeigt der Philonismus teils eine gewisse Überlegenheit, teils Ebenbürtigkeit. Mit der urchristlichen Religion ist er zwar noch immer zu vergleichen. Ja, er hat sogar auch hier seinen Einfluß geltend gemacht, hat das Evangelium und die urchristliche Theologie mit seinen eigentümlichen Gedanken umzogen wie zuvor den Pentateuch. Aber an durchschlagender Kraft, an geschichtlicher Wirksamkeit, an Konzentration, an Sicherheit und Frische des religiösen Lebens wird er von der urchristlichen Religion weit übertroffen. Es ist die eine große schöpferische Persönlichkeit, die nicht sowohl neue, originale Gedanken geschaffen, als vielmehr aus dem vorhandenen Komplex religiöser Empfindungen die schlichtesten und tiefsten herausgenommen und, aus eignem, geheimnisvollen Erleben schöpfend, sie mit unerhörter Kraft, Klarheit, Sicherheit und Dringlichkeit weitergewirkt hat. Dennoch behält Philo seine Bedeutung als

Hellenist und als Biblizist, als Theolog und als frommer Mensch. Die alles überschauende Geschichte sieht ihn als hochragenden Punkt in einer großen religionsgeschichtlichen Entwicklung an, die, von unbekannten Quellen des Orients ausgehend, über Plato und Posidonius, durch Hellas und Ägypten führt, in das Bereich der Kirche eindringt und, die Frömmigkeit des Christentums befruchtend, bis in unsere Zeit sich erhalten hat.

Verzeichnis der Philozitate.

Vorbemerkung: Über Philos Schriften vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III ³ S. 487ff. Zitiert ist nach den §§ der (großen) Ausgabe von Cohn und Wendland, soweit erschienen. Die folgende Aufzeichnung schließt sich an die Reihenfolge dieser Ausgabe an. Vgl. die eben erscheinende Übersetzung: Philo von Alexandrien, Werke. Deutsch von L. Cohn. I. 1909. Zuvor seien noch die von mir gebrauchten Abkürzungen erklärt:

Op. mu.	= de opificio mundi.
Leg. all.	= legum allegoriae.
Cher.	= de Cherubim.
Sacr. Ab. Ca.	= de sacrificiis Abelis et Caini.
Det. pot.	= quod deterius potiori insidiari soleat.
Post. Cai.	= de posteritate Caini.
Gig.	= de gigantibus.
Deus immu.	= quod Deus sit immutabilis.
Agr.	= de agricultura.
Plant.	= de plantatione.
Ebr.	= de ebrietate.
Sobr.	= de sobrietate.
Conf. ling.	= de confusione linguarum.
Migr. Abr.	= de migratione Abrahami.
Div. haer.	= quis rerum divinarum haeres.
Er. gr.	= de congressu eruditionis gratia.
Fuga inv.	= de fuga et inventione.
Mu. no.	= de mutatione nominum.
So.	= de somniis.
Abr.	= de Abrahamo.
Jos.	= de Josepho.
Mos.	= de vita Mosis.
Dec.	= de decalogo.
Spec. leg.	= de specialibus legibus.
Virt.	= de virtutibus.
Prae. poe.	= de praemiis et poenis.
Prob. lib.	= quod omnis probus liber.
Leg.	= de legatione.
Prov.	= de providentia.

De opificio mundi.

§	S.
8	47
9 f.	79
54	5
77 f.	67
135	8
140 f.	9
145 f.	9
154	80
169	9
170—2	81

Legum allegoriae.

I 34	52
45	9
47	9
108	7
II 32	31
86	30
89	25
III 10	19
27	30
29—32	32
42	20
47	35 f.
77	12
78	66
101	105
174	51
207	52
215	40 f.
211 ff.	16. 107

De Cherubim.

19	22 f.
27—29	53
86	10. 47
95	12
99 ff.	11
120	7

De sacrificiis Abelis et Caini.

37 ff.	9
54	18
57	18
59 f.	53
70 f.	32
109	15

Quod deterius potiori insidiari soleat.

30 f.	44
62	15
89	14
124	58
129—131	59
136 f.	58
138—140	59
140	58
146	51

De posteritate Caini.

13	46
15	38
18	36
20	39
21	36
23	22
27 f.	13
28	22
28 ff.	23
30 f.	32
92	46
139	15
168 f.	39

De gigantibus.

20	69

Quod Deus sit immutabilis.

5	33
8	12
17—19	75
47 f.	34
68 f.	54
73 f.	33
76	17
92 f.	35. 40
104—8	18
108	47
116	16
155	31

De agricultura.

50—54	63

De plantatione.

17	7
22	14
66—68	64
87 ff.	55

De ebrietate.

69 f.	64
91	80
117 f.	67

De sobrietate.

57	31
62	11

De confusione linguarum.

77	7
145 f.	52
171	47

De migratione Abrahami.

7—9	11
9	7
43	29
44	26
132	27
170 f.	20
180—185	21

Quis rerum divinarum haeres.

6 f. 13. 56
14 64
21 55
30 21
45 7. 14. 15
84 8
85 20. 33
90—92 24
91 28
92 f. 7. 24
93 24
94 f. 28
95 25
98 f. 27
112 8
206 51
239 6
271 31
274 31
285 68

De congressu eruditionis gratia.

36 31
45 f. 73
95—98 67
107 22
108 6
113 63

De fuga et inventione.

25 ff. 77
55 34. 117
59 6
63 5
74 12
78 11
88 f. 64
94 ff. 48
96 53
101 44
102 11
141 39
160 7

De mutatione nominum.

7 f. 43
10 43
18 ff. 49
27 f. 49
46 66
76 80
127 64
127—9 72
138 33
141 33
154—6 58
155 f. 22
157 57 f.
166 58
167 58
169—171 58
175 f. 22
221 33
222 52
258—60 33

De somniis.

I 44 f. 8
45 14
60 21
66 7
71 40 f.
86 52
90 50
110 f. 52
119 31. 41
147 31
148 12
149 f. 11
172 ff. 60
173 54
180 8
181 7. 30
191 52
200 31
211 f. 22
218 6
232—240 45
II 25 17
64 16
149 51
227 46
228 f. 13
232 f. 61 f.
253 f. 6. 10
265—7 30
297 6

De Abrahamo.

41 9
55 6
57—59 42
68 35
70 44
79 f. 45
87 35
104 46
201 56
202 56
203 f. 57
206 f. 57
207 59
262 23
263 ff. 26
269 25
273 55

De Josepho.

145 ff. 7
198 67

De vita Mosis.

I 190 80
II 5 51

De decalogo.

37—41 70
52 80
58 79

73 5. 74
81 5
91 74
108 ff. 71
119 80
176—8 50

De specialibus legibus.

I 36 37
37—40 37
45—50 38
133 f. 67
203 f. 12
207 14
210 f. 67
242 27
257 ff. 12
263 f. 19
271 f. 13
277 12
281 f. 16
299 f. 74
317 f. 65
320—3 73
II 23 50
27 50
52 56
53 56
54 f. 57
63 73
165 35
173 67
174 71
180 68
196 50
258 59

De virtutibus.

9 68
55 73
180—5 74
188 8
215 35
216 28

De praemiis et poenis.

26 14
27 26 f.
30 26
32 59
36 ff. 42. 44
40 43
41 42
41—46 43
49 26
104 69
116 13. 50
117 31
163 50

Quod omnis probus liber.

4 10

De legatione.

1 43 f.

De providentia.

II 15 69

Inhalt.

Seite

Vorwort III
Einleitung 1

I. Die Darstellung der Frömmigkeit Philos.

Die Begründung der Frömmigkeit in dem hellenischen Dualismus 4
Die Selbsterlösung 10
Die Gnadenerlösung 15
Der Glaube 23
Offenbarung und Erlösung 29
Stufen und Schranken der Gottesgemeinschaft 34
Gott und seine Kräfte 46
Unterschiede der religiösen Stimmung 52
Die Ekstase 60
Individualistische und weltförmige Frömmigkeit 62
Frömmigkeit und Sittlichkeit 70

II. Die religionsgeschichtliche Betrachtung.

Die Eigenart der Frömmigkeit Philos 79
Die Quellen der Frömmigkeit Philos 86
Philo und das Christentum 96
Verzeichnis der Philozitate . . . . . 136—139

181.3P565Y W765
Die Frhommigkeit Philos und ihre
3 1144 00181455 6

0235a

181.3 220315
P565Y Windisch, Hans
W765 Die Frömmigkeit
Philos und ihre Bedeutung für
das Christentum.

181.3 220315
P565Y Windisch, Hans
W765 Die Frömmigkeit Philos und
ihre Bedeutung für das Christentum.

WITHDRAWN

Drew University Library
Madison, New Jersey

1. A fine of two cents a day will be charged on each book which is not returned by date stamped in book. No book will be issued to any person incurring such a fine until it has been paid.
2. All injuries to books beyond reasonable wear and all losses shall be made good to the satisfaction of the Librarian.
3. Each borrower is held responsible for all books charged to him and for all fines accruing on the same.

7-51

S0-FCI-061